تهافت أبي يعرب المرزوقي

وأدلوجته الاسمية ودعاواه على ابن تيمية

تأليف

رائد السمهوري

تهافت أبي يعرف المرزوقي

وأدلوجته الاسمية ودعاواه على ابن تيمية

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى جحافل العلماء والفقهاء والمتكلمين والمفكرين والأئمة وشيوخ الإسلام

الذين أنبتهم مسير محمّد صلى الله عليه وسلم في الصحراء القاحلة في شدة القيظ مهاجرًا من مكة إلى المدينة

أهدي هذا الكتاب

المقدّمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبيّنا محمّد الهادي الأمين، وعلى إخوانه المرسلين، وعلى الآمرين بالقسط من الناس، وبعد:

كانت المرة الأولى التي عرفت فيها المتفلسف التونسي أبا يعرب المرزوقي عام 2003م من خلال كتابيه "شروط نهضة العرب والمسلمين"، و"وحدة الفكرين الديني والفلسفي"، قرأتهما واستوعرت أسلوبه جدًا، أسلوب معثكل كأنه وقع المطرقة على لوح من صفيح، كله قعقعة وتكلف، وتشادق وتقعر، كأنه يظن أن وعورة الأسلوب تضفي على كلامه روعة وجلالاً وتجعله في عين قارئه فيلسوفًا عظيمًا! ذاك أن بعض الواهمين يظن أن مقياس العبقرية هو أن يغرب حتى لا يفهم كلامه، وأن يغمض حتى يغيب مقصده، ومن يلجأ لهذا الأسلوب فإنما يلجأ إليه إما قصدًا أو ضعفًا؛ إما قصدًا ليكون كلامه من باب (المضنون به على غير أهله)! فيخاف أن يفصح عما في نفسه، أو تعمدًا للفصاحة ليقال: ما أفصحه! ما أبلغه! وبينه وبين البلاغة كما بين الرأس والقَدم، أو بين الحدوث والقِدم، وإما ضعفًا لأنه يعلم في قرارة نفسه اضطراب أفكاره والتياث عقله! ولو جمعت الثلاثة كلها في هذا المرزوقي لما أبعدت النجعة!

وإلا فلِمَ يتعمّد أحدهم التوعير والإغراب إذا كان قادرًا على أن يتكلم كما يتكلم سائر بني آدم؟! فالإطلاق والنسبية، والكلي والجزئي، والشمول والتمثيل، والاستنباط والاستقراء، والماهية والوجود، والذهني والعيني، والصورة والمادة، والأجناس والأنواع والماصدقات المعيّنات، والوجوب والإمكان والامتناع، والوجوب بالذات والوجوب بالغير، والقدم والحدوث، والواقعية والاسمية، والمحايثة

والمفارقة .. إلخ، كلها مصطلحات معروفة في الفلسفة، تقرؤها في كتب الأكابر من الفلاسفة فتفهمها وتعي المراد منها، فلِمَ القصد إلى التوعير؟

ما هذا التكلف المقصود إلا ركاكة متوارية تخفي ضعفها بستار من الألفاظ المتقعرة الحوشية، كما يحشو الهزيل ثوبه بالقطن ليبدو سمينًا! غير أن هناك فرقًا بين الشحم والورم!

وما التشادق المصطنع إلا عيٌّ مفضوح، وأسلوب نكوصي لتعويض ضعف الأفكار والمعاني بتفخيم الألفاظ؛ لعلم سابق بهشاشة الأفكار وعدم صمودها أمام النقد؛ فهو أشبه بالاستعانة بالخارج لتقوية ما لا يتقوى! كما تعمد العجوز المتغضنة إلى الأصباغ تلون بها وجهها لتجمله لعل العطار يصلح ما أفسد الدهر ولكن أنى وكيف؟!

أقول: حين قرأت لأبي يعرب تذكرت تلك الأخبار التي كنا نقرؤها عن أولئك المتشدقين المتقعرين في كتب الأدب، ولا بأس أن نبدأ مبحثنا العقلي الجاف هذا بشيء من الأخبار الطريفة ترويحًا عن القلوب وفتحًا للشهية، وجذبًا للنفوس من باب التسلية والإحماض على طريقة مولانا الجاحظ.

فمن أشهر المتقعرين رجل يقال له (أبو علقمة) دخل على طبيب فقال له: أمتع الله بك، إنّي أكلت من لحوم هذه الجوازل، فطسأت طسأة، فأصابني وجعٌ من الوالبة إلى دأية العنق، فلم يزل يربو وينمو حتى خالط الخلب والشراسيف، فهل عندك دواء؟ فقال الطبيب: خذ حرقفاً وسلقفاً، فزهزقه وزقزقه، واغسله بماء روثٍ واشربه؛ فقال أبو علقمة: لم أفهم عنك! فقال الطبيب: إنما أفهمتك كما أفهمتني!.

أبو علقمة هذا، سأله أبو الأسود الدؤلي مرة: ما حال ابنك؟ قال: أخذته الحمّى فطبخته طبخًا، ورضخته رضخًا، وفتخته فتخًا، فتركته فرخًا. قال: فما فعلت زوجته التي كانت تشارّه وتهارّه وتمارّه وتضارّه؟ قال: طلّقها فتزوجت بعده فحظيت وبظيت. قال: فما بظيت؟ فقال له: حرف من الغريب لم يبلغك!.

فقال: يا ابن أخي، كل حرف لا يعرفه عمّك فاستره كما تستر السنَّوْر خرأها!

ودعا أبو علقمة بحجام يحجمه، فقال له: أنق غسل المحاجم، واشدد قضب الملازم، وأرهف ظبات المشارط، وأسرع الوضع، وعجل النزع؛ وليكن شرطك وخزًا، ومصّك نهزًا، ولا تردّن آتيًا، ولا تكرهن آبيًا.

فلم ينبس الحجام ببنت شفة، وأخذ عدته وانصرف!

ومن أولئك المتشدقين رجل يقال له (أبو محلم) بعث بنعله إلى الحذّاء ليصلحه، ومعه ورقة كتب فيها:

"دنها؛ فإذا همّت تأتدن فلا تخلها تمرخد، وقبل أن تقْفعلّ؛ فإذا ائتدنت فامسحها بخرقة غير وكبة ولا جشبة، ثم امعسها معسًا رقيقًا، ثم سن شفرتك وأمْهِها، فإذا رأيت عليها مثل الهوة فسن رأس الإزميل، ثم سم بالله وصل على محمد صلى الله عليه وسلم، ثم انحُها، وكوّف جانبيها كوفًا رقيقًا، واقبلها بقبالين أخنسين أفطسين غير خليطين ولا أصمعين، وليكونا وثيقين من أديم صافي البشرة غير نمش ولا حلم ولا كدش، واجعل في مقدمتها كمنقار النغر"!

فقال الحذاء: لعنه الله، والله لا أصلحت له نعله!

ومن أولئك المتقعرين رجل يقال له علي بن الهيثم ذهب إلى سوق الدواب فقال للنخّاس: أريد فرسًا قد انتهى صدره، وتقلقلت عروقه، يشير بأذنيه ويتعاهدني بطرف عينيه، ويتشوف برأسه، ويعقد عنقه، ويخط بذنبه، ويناقل برجليه، حسن القميص، جيد الفصوص، وثيق القصب، تام العصب، كأنه موج لجة، أو سيل حدور.

فقال النخاس: هكذا كان فرسه صلى الله عليه وسلم!

وحضَرَتْ رجلاً الوفاةُ وكان له ابن متقعر، فلما جاء قال: يا أبت، قل لا إله إلا الله، والله ما أخرني عنك إلا فلان، فإنه دعاني إلى بيته، فأهرس وأعدس واستبذج وسكبج وطهبج وأفرج ودجج وأبصل وأمضر ولوزج وافلوذج!

فصاح أبوه: أغمضوني فإن ابن الكلب سبق ملك الموت إلى قبض روحي!

تلك نماذج مما ورد في كتب الأدب عن تقعر بعض الأوائل؛ غير أن حوشية أولئك كانت حوشية ألفاظ، أما حوشية المرزوقي فهي حوشية ألفاظ ومعان معًا! وما أشد انطباق قول القائل عليه إذ يقول:

يقعّر القول لكيما تحسبَهْ ... من الرجال الفصحاءِ المعربَة

أقول: ما أشد انطباق قول القائل هذا على أبي يعرب!

ولئن كانت المطابقة بين الذهني والعيني عند أبي يعرب مستحيلة ممتنعة، فهي في هذا الوصف الذي وصفته واجبة ضرورية!

وقال أبو العيناء لمتشدّق متقعر وهو على تقعره لا يسلم من اللحن والخطأ والركاكة، قال أبو العيناء لهذا الرجل . وما أشبهه بصاحبنا هنا .: لقد تقعّرتَ حتى خفتك، ثم تكشفتَ حتى عفتُك!

وهكذا المرزوقي، من يرى صلصلة ألفاظه، وجلجلة تراكيبه يظن أن لديه شيئًا جديدًا، حتى إذا ما جمع الفكرة إلى أختها، وأطال النظر تكشفت له الأمور، وإذا بخيبة الأمل تستعمر قلبه كالظمآن يرى السراب بقيعة يحسبه ماء، حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا!

أما حوشية الألفاظ فأتركها لمن يقرأ له فما أسهل أن يدرك ذلك بنفسه، وأما حوشية المعاني فسأعرض بعض نماذجها في الصفحات الآتية أو بحسب تعبيره (الركيك): في الصفحات (الموالية....)!!

ولعلك تلومني أخي القارئ أن استفتحتُ بحثي هذا بهجوم مباشر على المرزوقي؛ غير أني أحسب أنك ربما ستصفح وتتجاوز عن هذا إذا اطلعتَ على ما سأعرضه عليك من تجاوزاته وتهجمه على أئمة الفقه المرضيين أئمة المذاهب الأربعة بل على الأمة المحمدية جمعاء، وعسى ألا تَفسُد عليك أخي القارئ البهجة فتشمئز نفسك، وتصبح ملامح وجهك . من شدة القرف . كملامح من مصّ ليمونة، حين أعرض لك (عقل) المرزوقي! وأريك مجازفاته، في حق الله ورسالاته وأنبيائه والقرآن الكريم، فهو يفترض وجود الله افتراضًا دوغمائيًا ممزوجًا بالريبية إذ لا دليل على وجود الله ولا دليل ضد ذلك فلا دلالة عقلية إذن على وجود الله حتى أدلة القرآن العقلية نفسها لأن المرزوقي يجحد كل دليل عقلي يثبت الدين بل هو يقول إنه أسخف فكرة سمعها!، ورسالات الله السابقة على القرآن فشلت في إقناع الناس بالمعجزات الحسية، وشريعة الله متناقضة، والإسلام هو دين اللادين، وهو دين شبه بهيمي!، وأن القرآن كان سببًا في الولوج إلى الطرق المسدودة، وأن القرآن نفسه متأثر بالأفلاطونية المحدثة، وأن القرآن قصّر في التفريق بين الإسلام بالمعنى العام الذي هو دين جميع الرسل والأنبياء وجوهر جميع الديانات السماوية، وبين والإسلام بالمعنى الخاص مما أدّى إلى التشويش واللبس فعومل القرآن معاملة الأديان السابقة، والنبي الأكرم صلى الله عليه وسلم كان وثنيًا يومًا ما، وإبراهيم عليه السلام لم يتخلص من الوثنية تمامًا! والقرآن ليس فيه أي قطعي الدلالة! أما تقولاته على أئمة المسلمين وفقهائهم وعلمائهم القدماء والمحدثين: فهو يصف الأئمة الأربعة أبا حنيفة ومالكًا والشافعي وأحمد بأنهم عملاء خونة متحالفون مع السلطة الفاسدة المستبدة، وأنهم وضعوا شرائع وضعية فاسدة بدلاً من القرآن،

وأنهم غصبوا الأمة حقها في التشريع، وأنهم امتداد للخوارج والمعتزلة بما هما طائفتان خارجتان على الأمة، وأنهم متآمرون مع السلطة المادية الفاسدة بل هم مكذبون لعصمة إجماع الأمة، كما هم مكذبون بختم الوحي! أما أهل الحديث فهم يوثّنون رسول الله لأنهم يروون أحاديث تنسب له معجزات حسية، مما يلزم عن ذلك أن القرآن الكريم هو موثّن للأنبياء كذلك الذين ينسب لهم معجزات حسية، مما يلزم عنه أيضًا اتهام الأمة المحمدية كلها بالوثنية! أضف إلى ذلك ادعاءاته على شيخ الإسلام ابن تيمية بما لا يرتضيه، وسوء فهمه له وللمتكلمين يرحمهم الله، وما يؤدي إليه كلامه لزومًا من هدم الدين والقيم والعقل معًا، إذ لا قطعي لا في العقل ولا في العلم ولا في الدين ولا في شيء، والحقيقة وهم، والقطعية خرافة، والمعلوم من الدين بالضرورة أكذوبة، ولا يمكن معرفة الحقيقة البتة، وما هي إلا وهم!

ثم هو على الرغم من نفيه للحقيقة ونفيه للعلم بها ومطابقتها يمارس التكفير والتخوين كأنه رأس فرقة من الغلاة! يمزج هذا باحتقاره لمخالفيه، وطول لسانه، وتعديه عليهم بغير وجه حق، أضف إلى هذا دوغمائيته الفاقعة في حين أنه يدعي العقلانية، ووثوقيته الواضحة في حين يدعي أنه يحاربها، وسفسطته البيّنة في حين يدعي أنها يتجافى عنها، وتناقضه الفاضح في حين أنه يحقّره، وتسلطه في حين يتظاهر بمحاربة السلطة الرمزية والروحية، ومزاعمه الواهية، وتعاظمه المتنفّج، وتألهه المستقبح!

وهو غيض من فيض مما سأعرضه عليك مؤيَّدًا بالنصوص، لا كما يفعل المرزوقي في مواضع لا تحصى يطلق فيها الأحكام المرسلة متقولاً على الفلاسفة والمتكلمين دون سوق أي نص!

فضلاً عن بتر النصوص وضعف الاستقراء و(العجلة المعرفية) التي يذمها وهو غارق فيها إلى أذنيه.

وبعد، فلقد تعرفت على المرزوقي عام 2003 كما أخبرتك من خلال كتابيه الآنفي الذكر، وأصابني شعور لا أستطيع وصفه! ثم وضعت كتابيه على الرف يعلوهما الغبار حتى أواخر عام 2009 وبداية العام الذي يليه، إذ جرى تعارف بيني وبين من هم مثلي من (عشاق ابن تيمية) ولا نلام في عشق أبي العباس، فمن ذا الذي ينكبّ على تراث "تقي الدين" فلا يحترمه وإن

خالفه؟ فهو في النهاية عالم من علماء المسلمين وفقيه من فقهائهم وعبقري . أشهد وما هو بحاجة إلى شهادة من مثلي . من عباقرتهم الكبار.

وكنت حينها منشغلاً بكتابي (نقد الخطاب السلفي) الذي قرأت من أجله (جل) المطبوع من كتب ابن تيمية حرفًا حرفًا لا تصفحًا فقط أكثر من مرة وفي جوانب متعددة وما أزال حتى هذه اللحظة منكبًا على تراثه يرحمه الله مراجعة واستلهامًا وإفادة وإن كنت لا أتبنى مجمل بنيته الفكرية، وإذا بي أسمع بعضهم يذكر اسم أبي يعرب في سياق الحديث عن فلسفة ابن تيمية؛ فسررت بهذا لأنه داخل في صلب اهتمامي، لعلي أجد فيه ما يرسخ في شباب هذه الأمة ثقتهم بتراثهم الفذ وأعلامه الكبار للإفادة منه ثم الانطلاق على أساسه دون إغفال الإفادة من فلسفة الآخرين وتراثهم.

غير أني وجدت وأنا أتباحث مع أولئك الإخوة أن بعضهم لا يتجاوز أن يكون مجرد (ببغاء) لأبي يعرب! وإذا ابن تيمية الذي خالطته كثيرًا وعايشته طويلاً ليس هو ابن تيمية الذي أعرفه أو يعرفونه هم قبل أبي يعرب! إنه شيء آخر أبعد ما يكون عن ابن تيمية، ولأني رجل أحاول أن أكون موضوعيًا، أعدت قراءة تراث ابن تيمية مرة ثالثة .، وهدفي هو فهم فلسفته على ضوء ما يطرحه المرزوقي، فوجدت والله عجبًا! وجدت أن هذا الرجل . المرزوقي . يخرج ابن تيمية عن أن يكون ابن تيمية، ولو أن ابن تيمية بعث من جديد لحشره في زمرة المتفلسفة الذين يرد عليهم إن لم يطلق الحكم بتكفيرهم أو تبديعهم ويطالب بمعاقبتهم، ولحشره في زمرة السهروردي والإخنائي وابن عربي وغيرهم ممن رد عليهم، ولخصص له فتوى كاملة **كما خصص . رحمه الله . فتوى عن طائفة (المرازقة) في زمانه وهي طائفة تنتمي إلى رجل يقال له: عثمان بن مرزوق، من ينتمي إليه يسمى (مرزوقيًا) والجمع (مرازقة) حكم شيخ الإسلام ابن تيمية ببدعتهم؛ لأنهم كانوا لا يقطعون بشيء، وهي من لطائف المصادفات، وعجائب الموافقات؛ فإن المرزوقي أيضًا لا يقطع بشيء، وهكذا اجتمع له أن يكون (مرزوقيًا) بشكل مضاعف ليطابق الاسم المعنى، وليطابق المعنى ما في الخارج، ليكون من موافقات الإرادة الإلهية الحرة أن يجتمع عليه كل ما ينفيه!**

ولئن كنت ألوم المرزوقي مرة لِما لاحظت أنه ليس بالمطلع الجيد على تراث أمته، فإني ألوم من اتبعه من المنتسبين للسلفية مئة مرة لأن المفترض فيهم أن يكونوا أبناء التراث الذي خبروه

وعرفوه وعاشوا به وله من أعمارهم سنين عددًا؛ فأين عقولهم وهم يعلمون منزلة الاجتهاد من الفكر السلفي؟ وأين معرفتهم بابن تيمية يرحمه الله؟ أم لم يكونوا يعرفونه لا هم ولا من تلقوا عنهم حتى جاء هذا المرزوقي فعرف ابن تيمية حقًّا واكتشف مراداته بينما لم يدركها حتى تلاميذه وطلابه وأبناء مدرسته على مر العصور؟ أم أن تلك الببغاوات المرزوقية تردد قول المرزوقي مقتنعة بأن قراءة السلفيين لابن تيمية هي أقل القراءات فهمًا لتراثه الفلسفي؟ فكأن الرجل قرأ كتب السلفيين كلها . وهي بالمئات . وما يؤلفه السلفيون في مواجهة الفرق المخالفة وتبيّن له أن جميعهم لم يفهموه ليطلق هذا الحكم العبقري!

وانظر إلى أحد ببغاواته البلاستيكية من حديثي العهد بكلام وفلسفة، إذ لم يعرف الفلسفة إلا من خلال المرزوقي، ليكون حاله كما قيل:

إذا كان الغراب دليل قومٍ ... فلا نجحوا ولا نجح الغراب!

وما مثل هذا (المتمسلف) في تقليده لذاك (المتفلسف) إلا كما قال الأول:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى ... فصادف قلبًا خاليًا فتمكنا

هذا (المتمسلف) الذي جعل من نفسه أسيرًا للمرزوقي يروّج له على أساس أنه اكتشف ابن تيمية في حين عجز عن اكتشافه تلاميذه وتلاميذ تلاميذه كابرًا عن كابر وطبقة عن طبقة حتى جاء المرزوقي بالفتح المبين والاكتشاف العظيم!، انظر إلى هذا (المتمسلف/المتفلسف) يقول:" ومن الملحوظ ما نجده من كثير من كبار المثقفين المعاصرين من نقد صريح لوعورة كتابات أبي يعرب المرزوقي التي تنطق بلغة فلسفية صارمة ذات تقنيات جرمانية، وكأنها تسير بشكل رياضي وهندسي محكم، كما أشار في مقابلة تلفزيونية له في برنامج مسارات الذي تبثُّه قناة الجزيرة إلى تأثره في الكتابة برياضيات أرسطو وهندسة أقليدس، ونجد هذا النقد في كثير من الحواريات التي كان طرفاً فيها مثل حواريته مع الدكتور حسن حنفي، وحواريته مع الدكتور الفقيه محمد سعيد رمضان البوطي **.لكن عند تأمُّل كتابات أبي يعرب ودراستها بتأن ودقة، نجد أنها ليست بهذا القدر من الغموض والوعورة كما يدعي الكثيرون لأن العبرة بمحاولة فهم وتفكيك تلك المصطلحات التي أنتجها أبو يعرب، وهي في غاية الوضوح عند الدارس الجاد للفلسفة**

العربية على أقل تقدير بالنسبة لمستوى القارئ العربي، وتتضح للقارئ الجاد معالم فكر يتميز بالوضوح وعدم اللبس إذ محاوره تصاغ في بناء منسجم ومحكم دون أن يوجد تناقض ظاهر".

كذا كذا! فأولئك "الكبار من المثقفين" وهم كثيرون . كما يقول صاحبنا . استوعروا أسلوب المرزوقي، غير أن الدارس الجاد للفلسفة . على أقل تقدير . لا يستوعره! بل سيجده في (غاية الوضوح...!)، (منسجمًا محكمًا....!)، و(دون تناقض ظاهر ...!).

لأن العبرة . كما يقول ببغاؤنا . إنما هي بتفكيك تلك المفاهيم المرزوقية والتي جهلها كبار المثقفين ولكن لا يجهلها القارئ الجاد . على أقل تقدير . بالنسبة لمستوى القارئ العربي!

ويحاول هذا الببغاء أن يعزو وعورة وعثكلة أسلوب المرزوقي إلى أنه يكتب بلغة فلسفية صارمة! وكأن سائر عباد الله من الفلاسفة الذين لم يشتك كبار المثقفين من وعورة أساليبهم لا يكتبون بلغة فلسفية صارمة . يا للهول! . ولهذا فأساليبهم لا تستوعر!

ولن ألفت الانتباه إلى التناقض . ولا عجب فهو مريد من مريدي أبي يعرب . في كلام هذا (الدارس الجاد للفلسفة...!) الذي لم يستوعر كتابات المرزوقي بينما استوعرها البوطي وحسن حنفي، وغيرهما من (كبار المثقفين)! ذاك أنهم ليسوا قراء ولا دارسين جادين للفلسفة مثل صاحبنا، ولا يقرؤون بتأمّل ودقة!

وبحوارات عديدة مع صاحبنا الببغاء هذا لم أجد فيما يطرحه تلك النسبية التي يتكلم عنها على أساس أنها حل وسط بين وثوقية تطلق النسبي بإطلاق، وبين نسبوية تنسّب المطلق بإطلاق، بل وجدتها سفسطة مطلقة، ونسبوية مطلقة كما سأبين، بل الأمر أبعد من ذلك، حين تكتشف بأن تلك النسبية المطلقة هي جوهر دين رب العالمين وهدي سيد المرسلين وجوهر الحنيفية المحدثة كما يسميها.

هاهنا لم أجد بدًا من قراءة المرزوقي في إنتاجه الذي وصلني لاسيّما كتابيه اللذين تضمنا أس مشروعه الفكري (تجليات الفلسفة العربية، وإصلاح العقل في الفلسفة العربية)؛ للخروج بالنتيجة التي ستراها في هذا البحث.

وبعد، فهأنذا . كما أسلفت . أعرض عليك هاهنا عقل المرزوقي، وأعرض عليك مجازفاته وادعاءاته، وأعرض عليك مشروعه الفكري الذي يريد ترويجه تحت مظلة شيخ الإسلام ابن تيمية، مما سترى أن شيخ الإسلام أبعد ما يكون عنه، مع أني لم أتتبع جاهدًا كل آرائه، وإلا فلو أني تتبعته تتبعًا مستقصيًا لكان الكتاب على الضعف مما هو عليه الآن أو أكثر.

وهكذا كان لا بد من طرح ما توصلت إليه في هذا البحث الذي تراه أمامك، إبراء للذمة، وأداء للأمانة، وبيانًا للحق، ونصرة لأئمة الإسلام وفقهائه وعلمائه وصوفيته وفلاسفته ومتكلميه وتراثه الذين نال منهم هذا المرزوقي وجعلهم عصابات (مافيا) متواطئة مع المستبدين الظلمة داخليين وخارجيين، إذ جعلهم . بإطلاق . خارجين عن الأمة نازعين لحقها في التشريع كما يقول!

وبعد، فلقد كسرت هذا البحث على ثلاثة فصول:

أما الفصل الأوّل فخصّصته للحديث عن واقعية الكلي . وسيأتي تعريفها من خلال البحث والمناقشة . وآثارها الضارة كما يراها المرزوقي ويسميها (الفلسفة الجحودية) تارة، أو الحلولية والوثنية تارة أخرى، وأما الفصل الثاني فيتكلم عن الاسمية . وسيأتي تعريفها كذلك . وأركانها في نظر المرزوقي والتي يرى فيها حل الأزمة التي نعيشها ويسميها (الفلسفة الاستخلافية)، أما الفصل الثالث فخصصته للحديث عن اسميّة ابن تيمية كما يراها المرزوقي وبيان حقيقة ذلك عبر نقد منهج المرزوقي في الفهم والتحليل لنصوص ابن تيمية ثم الخروج بنتيجة، وكل فصل من تلك الفصول يعرض أقوال المرزوقي ويناقشها وينقدها.

ناقشت هذا كله، ولم أعتنِ بالدفاع لا عن الواقعية ولا عن الاسميّة، بل اكتفيتُ ببيان فساد ما يقوله في نفسه أو بلزوماته، ولم أنحز لأيّ من ذيْنك المذهبين الفلسفيّيْن، لكنني مع هذا أقول على وجه الإجمال: إن هذه الاسميّة التي يعرضها المرزوقي كفكر له تارة، أو منسوبًا لابن تيمية تارة أخرى، إنما هي مذهب سفسطي انتهازي ذريعي مخادع.

إنها أفضل إطار نظري يمكن اللجوء إليه للاستغلال والعلوّ في الأرض، ذاك أن القول بالمنزلة الاسميّة للكلي مع القول باستحالة انطباقه على الواقع البتّة يعني أنها مجرّد أسماء لا تقارب الواقع ولا تدانيه، ولا تتواطأ على الماصدقات المعيّنة في الخارج، وبهذا لا يمكن الحديث البتّة عن المساواة بين البشر في الحقوق مثلاً؛ ذاك أني عندما أتكلم عن حقوق الإنسان، أو حقوق

المواطنة فيلزم من هذا أن يتواطأ مفهوم الإنسانيّة بلا تمييز على جميع الماصدقات . أو أفراد الإنسان . في الخارج، ممّا يفتح المجال واسعًا للتعدي والعلوّ والاستغلال بحكم أن مفهوم الإنسانية لا ينطبق على هذه الفئة أو تلك من البشر، وبهذا لا يكون جميع البشر منتمين للجنس الإنساني بما هو مفهوم كلي منطبق على معيّناته.

وفي هذا يقول ابن تيمية:"**وذلك لأن إرادة العلو على الخلق ظلم؛ لأن الناس من (جنس واحد)؛ فإرادة الإنسان أن يكون هو الأعلى ونظيره تحته ظلم، ومع أنه ظلم فالناس يبغضون من يكون كذلك ويعادونه؛ لأن العادل منهم لا يحب أن يكون مقهورًا لنظيره**". (مجموع الفتاوى 28: 218).

وحين يكون هذا الجنس بما هو مفهوم كلي مجرد لفظ ذريعي يستحيل تواطؤه على معيّناته من الأفراد وانطباقه عليهم، فسيكون هذا مسوّغًا لتعدي من يشاء على من يشاء، أو استعلاء من يشاء على من يشاء؛ بزعم نزع صفة الإنسانيّة عنه، وهذا بالضبط ما يجري حين يراد التسلّط على فئة أو فرد، فيُعمد إلى نزع صفة الإنسانيّة عنه شرعنة للبغي والظلم، وهو ما عاناه العرب أيام الاستعمار، وعانته . وتعانيه . الشعوب التي توصف بأنها بدائيّة حتى يومنا هذا.

لقد كتب المرزوقي مقالة للرد على الأستاذ إبراهيم البليهي عنونها بـ (آرية دونها آرية هتلر)، وأتى فيها بنص لهتلر ينضح بمعاني العلوّ والعنصرية والشوفينية، هذا النص نقله المرزوقي بترجمته هو عن هتلر، أنقله هنا، يقول هتلر:"**إن ما نراه اليوم من ثقافة إنسانية ومن حصائل الفن والعلم والتقنية هو منتج يكاد مبدعه أن يكون الآري حصرا. وهذه الواقعة بالذات تسمح بأن نستنتج استنتاجا ليس عديم التأسيس بأن الآري هو مؤسس الإنسانية السامية عامة ومن ثم فهو النموذج الأصلي لما يمكن أن نقصده بكلمة "إنسان."**"

أقول: إن هتلر هنا (اسميٌّ) بامتياز! فإن لفظة (إنسان) . عند هتلر . لا تطلق على غير الآريين إلا من خلال المشترك اللفظي فقط لا من خلال تواطؤ المعاني بتساوٍ على ماصدقاتها في الخارج والتي هي في مثالنا هنا: أفراد الجنس الإنساني.

لو أراد هتلر . وأتباعه العنصريون . نظريّة فلسفية تدعم توجهه الشوفيني الفرعوني الاستعلائي هذا فإني أنصحه بقراءة كتب المرزوقي! فإن المرزوقي على التحقيق هو آريّ كهتلر! بل إن آريّته

هي دون آريّة هتلر؛ إذ هو يخدمه بوضع الإطار النظري الفلسفي له ولكل ما يريد أن ينسج على منواله!

هذا ولئن كنت مارست الهجوم في الأسلوب، إلا أنني لم أدّع على المرزوقي ما لم يقله، وما هو إلا نقل ما قال وإبطاله في نفسه أو بذكر لزوماته، عسى أن يكون في ذلك تبصرة للمغترين وتوضيح للملبّس عليهم من "الطيّبين"، وأحب أن أنوّه إلى أني ربما أدرج في النصوص المنقولة عن المرزوقي وغيره تعليقات لي تعرفها حين تراها بين معكوفتين [...]، وما سوى هذا من الأقواس فهي لتسليط الضوء على بعض عبارات النص نفسه تمييزًا لها، أو هكذا وردت في النص المنقول.

لست أريد أن أطيل المقدمة فتكون كتابًا مستقلاً كمقدمة ابن خلدون، على علمي "الوثوقي اليقيني" أني لا يمكن أن أتناول ما تناوله هذا العبقري . أعني ابن خلدون . لا في أسلوبه وبيانه، ولا في عمقه ورصانته.

ولعلّك الآن تكون قد تهيّأت لقراءة البحث!

الفصل الأوّل

واقعية الكلي وآثارها الضارة في نظر المرزوقي

"كلما كان الكلام غريبًا ولا معقولاً زعم صاحبه العبقرية والإبداع"

أبو يعرب المرزوقي

المشكلة والحل في نظر المرزوقي

أفترض وأنا أكتب هذا المبحث أن من التفت إليه واهتم باقتنائه وقراءته هو من يعرف شيخ الإسلام أبا العباس ابن تيمية ويعرف "المتفلسف" أبا يعرب المرزوقي كليهما، واطلع على أبرز كتبهما وقضاياهما لاسيّما القضية موطن البحث وهي منزلة الكلي بين "الاسمية" و"الواقعية" وما يترتب على هذا من لوازم وثمار ينبني عليها طريقة تفكير نظري فلسفي وعلمي، وسلوك حياة عملي أخلاقي واجتماعي، وذوق فني وجمالي، حتى سارع لاقتناء هذا البحث المتواضع يبحث فيه عما يتعلق بمعرفته هذه.

والمتوقع أن هذا القارئ لديه رصيد من معرفة مصطلحات الفلسفة المتداولة عند أهلها، فلا يحتاج إذن إلى من يشرح له معاني مصطلحاتها الشهيرة كالكلي والجزئي والمطلق والنسبي والمحايث والمفارق والذهني والخارجي ... إلخ؛ لأنه يعرفها مسبقًا.

من أجل هذا لن أضيع وقتك أخي القارئ في بسط تلك المعاني والتطرق إليها، بل سأعمد إلى الحديث عن إشكالياتها كما يطرحها ابن تيمية وكما يراها المرزوقي وأقصد إلى البحث في تلك المسالك قصدًا مباشرًا.

يقدم المرزوقي مشروعه في إصلاح العقل العربي عبر مرحلتين أساسيتين: يعرض في المرحلة الأولى المشكلة عبر منطق تاريخها الصراعي (اتصالاً وانفصالاً) بين ما يسميه الحنيفية المحدثة وبين الأفلاطونية المحدثة، ثم يعرض الحل ـ كما يراه ـ في المرحلة الثانية.

أما المشكلة فيعرضها باستفاضة في كتابه (تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي)، ثم يقدّم ما يرى أنه الحل في كتابه (إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون) وهو المرحلة الثانية.

أما كتبه الأخرى فهي أشبه بالحواشي على هذين الكتابين، يقدِّم فيها أثر نظرية (اسمية الكلي النسبية) التي يتبناها ويفهمها بطريقته، وينسب ذلك للعالمين الجليلين: ابن تيمة وابن خلدون ـ على أساس أنها هي ما يؤصلانه ويقيمانه على أركانه في علاج قضايا متعددة سياسية واجتماعية ومعرفية وقيمية وجمالية: ابن تيمية في الناحية النظرية، وابن خلدون في الناحية العملية.

ولأني لن أعرج كما أسلفت على ما يتعلق بابن خلدون؛ فسيكون موضع اهتمامي هو شيخ الإسلام ابن تيمية يرحمه الله فقط، ولن أذكر ابن خلدون إلا لمامًا أو استطرادًا أو إلجاءً على وفق السياقات والنصوص، مع ظني أني لو تفرغت لدراسة ابن خلدون لتوصلت إلى نتائج مشابهة لتلك التي توصلت إليها فيما يتعلق بابن تيمية لأنهما ـ في نهاية المطاف ـ يعودان إلى "مشترك" ذهني واحد وآلات متشابهة وإن اختلفت الاتجاهات.

لعل اسم كتاب المرزوقي (إصلاح العقل في الفلسفة العربية) يكون مفتاحًا جيدًا للولوج عميقًا في بحثنا هذا، فهو ـ بادئ ذي بدء ـ يفترض أمرين:

1. أن العقل في الفلسفة العربية (خربان...) على الرغم من المسيرة التاريخية لإصلاحه ما بين تقدم وتراجع.

2. وأن إصلاح هذا العقل (الخربان...) تدرج . عبر الصراع بين الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة . حتى بلغ الغاية بـ(اسمية) ابن تيمية وابن خلدون، كقنطرة للعبور إلى النهضة بدلاً من (واقعية) أرسطو وأفلاطون التي تسربت إلى التراث العربي فلسفة وكلامًا، فأساس الحل إذن هو تحديد (منزلة الكلي) لما يترتب عليه من نتائج معرفية وعلمية وسلوكية وقيمية خطيرة، فهل (الكلي) واقعي؟ أو هو يا ترى (اسمي)؟

ومن هنا يبدأ المرزوقي ليصف تاريخ هذه المشكلة منذ البداية، كيف بدأت في تراثنا، وما الذي اعتراها حتى تبلغ الغاية الضرورية في ثورة ابن تيمية وابن خلدون: هذا في الاتجاه النظري، وذاك في الاتجاه العملي.

لكن قبل أن نلج في تاريخ الصراع بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة كما يقدمه المرزوقي ويفهمه؛ وقبل أن ننظر هل كان ابن تيمية اسميًا حقًا وقد نقد الأفلاطونية المحدثة نقدًا جذريًا كما يقول المرزوقي علينا أن ننظر ما معنى (الكلي الواقعي) وما ثمراته التي جعلت منه إشكالاً لا بد من التخلص منه، وما معنى الاسمية عند المرزوقي وكيف تكون حلاً لذلك الإشكال.

الكلي الواقعي وثمراته البشعة

يقرر المرزوقي أن الكلي أصبح محور كل تفكير علمي في المنطق والرياضيات، ومحور كل تفكير في فلسفي في أسسهما الميتافيزقية، كما أصبح الكلي محور كل تفكير علمي في التاريخ والسياسات، وكل تفكير عملي في أسسهما الميتاتاريخية[1].

ولئن كان أفلاطون قد قال بأن المطلقات والكليات والمفاهيم المجردة متحققة الوجود في الواقع إلا أنها مفارقة غير ملابسة ولا محايثة للأعيان الخارجية؛ فإن أرسطو الذي خالفه في كونها مفارقة للمعينات؛ لم يخالفه في كونها . أي الكليات . متحققة في الواقع ولكنه ذهب إلى أنها محايثة وملابسة للمعينات تشترك المعينات فيها[2]، وهكذا فالكلي عند أرسطو يمثل الثبات الواقعي عبر السيلان العيني للأشياء المتغيرة المتحولة، فهو أشبه بصورة النهر تبقى ثابتة على الرغم من

---

[1]) تجليات الفلسفة ص12، 13

[2]) تجليات الفلسفة ص17، 18

تحرك مياه النهر وجريانها، أو كما تنظر إلى الماء فترى انعكاس صورتك ثابتة وإن كان الماء جاريًا.

وإذن فالكلي عند أرسطو . كما يفهم المرزوقي . ليس هو (العام) في مدلول اللفظ الذي يدل على الاشتراك اللفظي فحسب، بل هو (المتواطئ) حقًا وواقعًا بمعنى تحقق تلك الصورة في الوجود[3].

لماذا؟ لأن أرسطو اتخذ طريقًا وسطًا بين أفلاطون والسوفسطائيين، فأفلاطون جعل الكلي واقعًا مفارقًا في الخارج ليس ملابسًا للمحسوسات ولا محايثًا لها، وأما السوفسطائيون فجعلوا الكلي هو المحسوسات عينها . كما يقول المرزوقي .، وأراد أرسطو أن يحل هذا الإشكال، ولكن "التأرجح الأرسطي بين واقعية المعقول الأفلاطوني، وواقعية المحسوس السوفسطائي؛ مكّن الفكر اليوناني . في الأفلاطونية المحدثة خاصة . إلى العودة إلى **كلي واقعي، ألّه المثل الرياضية، والقيم السياسية التاريخية** ... إلخ[4]".

وهكذا فمن طبيعة الكلي الواقعي أنه يؤلّه المثل والمفاهيم والأفكار والقيم، ويلزم من هذا أن كل من يقول بواقعية الكلي فهو يؤله ويوثّن الكليّات والمفاهيم.

هذا التلازم بين القول بالكلي الواقعي وتأليهه وتوثينه، سيكون محورًا لأحكام المرزوقي على طوائف من الأمة، بل على الأمة بأسرها كما سيأتي.

وكان حل أرسطو هو بجعله الكليَّ عامًا في الأذهان عقليًا / خاصًا في الأعيان حسيًا[5]، وهذه الكليات عند أرسطو لا تنفصل عن المعينات إلا منطقيًا فقط، لكنها على التحقيق متعينة في تلك المعينات بل هي نفس تعينها، وما الكليات عند أرسطو إلا جواهر ولكن جوهريتها هي دون جوهرية الأعيان[6].

وهكذا يكون الكلي متواطئًا أي منطبقًا على معيّناته.

---

[3]) تجليات الفلسفة ص 18

[4]) تجليات الفلسفة ص 14

[5]) تجليات الفلسفة ص 15

[6]) تجليات الفلسفة 15

وينبه المرزوقي إلى أن هاتين النظرتين الواقعيتين للكلي: الأفلاطونية والأرسطية قد تساندتا معًا لتشكلا نسقًا واحدًا في الأفلاطونية المحدثة (فلسفة أفلوطين)[7].

وأنهما بقيتا مسيطرتين على "الفلسفة القديمة والوسيطة، إلى حدود الانقلاب الاسمي النظري عند ابن تيمية، والانقلاب الاسمي العملي عند ابن خلدون[8]".

أي أن الواقعية تنازلت عن السيطرة لصالح اسمية ابن تيمية، ولم تعد هي المسيطرة في الفلسفة العربية!

نخلص إذن إلى أن (الكلي) بقي (واقعيًا) في الفلسفة القديمة والوسيطة . والفلسفة عند المرزوقي أعم من الفلسفة بمعناها التقني الذي يعد مقابلاً لعلم الكلام، بل هي تشمل كذلك علم الكلام المستمد من الحنيفية المحدثة[9] . حتى جاء ابن تيمية وابن خلدون أخيرًا وانقلبا عليها باسميتهما!

وهكذا فانقلاب ابن تيمية يمثل الغاية التي وصلت إليها الجدلية الفلسفية بين الأفلاطونية المحدثة العربية من جهة، والحنيفية المحدثة العربية من جهة، والمتصارعتين على نيل موقع الصدارة المرجعية للعقل العربي، وكلا المذهبين: الواقعي والاسمي موجود عند أصحاب الفلسفة وعلمائها ومتصوفيها، وعند أصحاب الحنيفية المحدثة وعلمائها ومتصوفيها رغم ميل الأولى إلى الواقعية، وميل الثانية إلى الاسمية[10].

وإذا كانت الواقعية قد بقيت مسيطرة على العقل العربي حتى جاء ابن تيمية فقوض بنيانها باسميته، **وإذا كنا نريد حقًا أن نعرف ما الاسمية وما هي عند ابن تيمية وما دوره وأهميته فيها سلبًا بنقد الواقعية، وإيجابًا بتأسيس أركانها . أي الاسمية . فحري بنا أن نعلم ما الصفة الجوهرية للواقعية هذه؟ وإلام تؤدي؟ وقد علمنا معناها فيما سبق، فما الذي تقتضيه الواقعية؟ وما آثارها السلبية التي تجني على العقل العربي؟**

نستطيع أن نقول . بحسب المرزوقي . **إن الصفة الجوهرية للواقعية وأن لحمتها وسداها هي:**

---

[7]) تجليات الفلسفة 19

[8]) تجليات الفلسفة 19

[9]) تجليات الفلسفة ص 21

[10]) تجليات الفلسفة

دعوى (المطابقة):

بين ما في الأذهان وما في الأعيان، فالذهني يطابق العيني ويتحد معه وجوديًا أو معرفيًا، وبهذا يكون العقل . عند الواقعيين . مرآة تعكس الواقع كما هو، فيطابق الذهني العيني، ويدرك حقيقته في ذاته.

وفي هذا يقول المرزوقي بأن "الاختلاف الجوهري بين الواقعية النظرية والاسمية النظرية هو الاختلاف بين **نظرية في المعرفة تطابق بين المنطقي والوجودي بتوسط نظرية الذاتي الضامن للضرورة والكلية**، ونظرية في المعرفة تنفي ذلك التطابق بينهما ...[11]".

أي أن تحديد الكلي بمنزلة تكون فيها (طبيعة المعلوم بما هي طبيعة الموجود) يقتضي حتمًا الاتحاد بين طبيعة المعقول النظري وطبيعة الموجود بما هو طبيعة، وهكذا يصبح هذا الاتحاد هو عين القول بجوهرية المعقول مفارقًا ومحايثًا، وهو ما يقتضي وحدة الطبيعة بين العقل والوجود كما يقول المرزوقي[12]، وهذا ما يسمى: **المطابقة.**

وإن شروط المطابقة . بحسب المرزوقي . :"تعني أن ما هو كائن ينقدّ إلى ما هو كائن بحق، وإلى ما هو بادٍ وكأنه كائن، ومن ثم فالكائن بحق مفهوم معياري من الكائن ... إنه ما لا يهمله العلم الواقعي بوصفه ما منه تتكون الصفات المقوّمة، بخلاف ما يهمله بوصفه ما لا ضرر في عدم اعتباره، وهو ما يجعل التجريد من أجل العلم ليس مجرد وسيلة؛ بل هو معيار الفصل بين الوجود الحق والوجود الزيف ..[13]".

فالعلم الواقعي يهتم بما يسميه "الصفات المقومة" أو "الصفات الذاتية" للأشياء التي يجرد منها مشتركًا كليًا بين معيناتها يزعم أنه قائم بها ويجزم أنها تشترك فيه ضرورة، وبهذا فهو لا يتواضع معرفيًا فيجعل من هذا المشترك المجرّد **ليس إلا وسيلة ذرائعية للعلم قابلة للنقض في كل حين،** بل هو يزعم أنه استكنه حقيقة الأشياء وصفاتها الذاتية المقومة فأدرك كنه حقيقتها لدرجة أنه يجعل من نفسه معيارًا للفصل بين الوجود الحق والوجود الزائف.

---

[11]) إصلاح العقل في الفلسفة العربية 265

[12]) إصلاح العقل في الفلسفة العربية ص 15، هامش 4.

[13]) إصلاح العقل في الفلسفة العربية ص 42

هذا العلم المزعوم ـ حسب المرزوقي ـ تحول إلى ميتافيزيقا بدلاً من كونه مجرد فرضيات عقلية إجرائية، بل أحال تلك الفرضيات الإجرائية إلى أن تكون هي عين قوانين الوجود[14].

وربما يكون النص الآتي للمرزوقي معبّرًا عن رؤيته لدعوى المطابقة بشكل موجز وكاف إذ يقول بأن "**الواقعية التي تعتبر الكلي المعلوم طبيعة للموضوع [وجوديًا]، أو مطابقًا لطبيعته [معرفيًا] ترفع هذا العلم الذي هو ناقص بالطبع .... إلى كمال مثالي لا وجود له، يجعل المعقول عين الموجود فيتحوّل ـ من ثمّ ـ إلى معيار له [أي للموجود] ما دام قد صار مطابقًا لطبيعته الباطنة، وعندئذ يصبح ما حصل لنا من علم ـ ما كنا لنغفل عن نقصه وجزئيته اللذين له بالطبع لولا واقعية الكلي ـ حقيقة مطلقة كونه علمًا لأمور نزعم أنها ذاتية للموضوع المعلوم ...إلخ**[15]".

وهو ما يحيل هذه المجردات التي هي في أصلها مجرد وسائل وذرائع تقرب من المعرفة ولا تتطابق معها، يحيلها إلى حقائق وعقائد مطلقة ونهائية.

مع أن هذا النموذج المثالي لا وجود له خارجًا أي لا وجود لتلك المطلقات والمفاهيم الكلية والحقائق المطلقة المزعومة في الخارج.

هذه المطابقة أحالت العلم الإنساني الذي هو تجربة اجتهادية أبدية النقص ودائبة التكامل إلى علم مطلق انقلب من معيَّر (بالفتح) إلى معيِّر (بالكسر)[16]، أي بدلاً من أن يكون الموجود معيارًا لعلمنا أصبح علمنا معيارًا للموجود[17].

كما أدت هذه المطابقة إلى نتائج مهمة ومؤثرة نظريًا وعمليًا، فمن تلك النتائج: **(الوثوقية)** التي تؤدي إلى جعل العلم مغلقًا ثابتًا جامدًا لا انفتاح فيه ولا صيرورة ولا حركة، إذ الواقعية تؤدي إلى الاتحاد بين العلم والوجود وهذا الضرب من تصور العلم/الوجود عند الإله وعند الإنسان ينتهي إلى "العلم اللدني والعصمة الإمامية والإنسان الكامل وعلم الغيب .. إلخ، من النظريات المجوهِرة للمدرَكات كما هي في الذهن، **فصار المعلوم من الموجود هو عين الموجود وتطابق الأمران،**

---

14) إصلاح العقل في الفلسفة العربية ص 42

15) إصلاح العقل في الفلسفة العربية 265، وما بين معكوفتين مني.

16) إصلاح العقل في الفلسفة العربية 175

17) إصلاح العقل في الفلسفة 189

فأصبح في وسع الفيلسوف والمتصوف أن يستعيض عن استكشاف المعطى الوجودي بلعبة تأويل لفظي المعطى الرمزي من المدونات المجموعة حول المعطى الوجودي، وذلك هو مصدر الجمود الميتافيزيقي في علم الطبيعة والجمود الميتاتاريخي في علم الشريعة ...[18]".

كما أن القول بالواقعية جعل علم الطبيعة الرياضي، والمنطقي "لا يستندان إلى نظرية في الرياضي والمنطقي [حال كونهما] أداتين إدراكيتين صائرتين، وإلى نظرية في الطبيعي [حال كونه] مدركًا صائرًا" مما أدى إلى امتناع النشاط العلمي بما هو حركة تطويع للإدراك الرياضي والمنطقي ليلائم الطبيعي، وحركة تطويع للطبيعي ليلائم الإدراك الرياضي والمنطقي" لتكون النتيجة النهائية لهذا المذهب الواقعي تجميد المعطى العقلي، وتجميد المعطى الحسي[19].

ويرى المرزوقي أن تاريخ الفلسفة العربية هو "تاريخ المحاولات المولّدة للتاريخ الإنساني الحديث الذي ينقلنا من سيطرة أفلاطون وأرسطو وموسى وعيسى **إلى سيطرة النشاط العملي والنشاط النظري نفسيهما بما هما طليقان وذاتيا التشريع،** أي تاريخ التخلص من الفلسفة المجمدة والدين المجمد اللذين جعلا من العلم والعمل الوهميين بديلاً من العلم والعمل التاريخيين[20]".

وهكذا فبالتحرر من القول بواقعية الكلي نجعل العلم والعمل (ذاتيَّيْ) التشريع أي أن الإنسان **سيكون هو وحده السيد المشرع.**

ذاك أن واقعية الكلي في الأفلاطونية المحدثة قد أدت لزومًا إلى "علم وعمل وهميّين يقتلان العلم والعمل **التاريخيين** بما هما نشاط إنساني متطور ومتدرّج الحصول"[21].

وهو ما يجمّد العلم والعمل معًا كمطلقات وحقائق نهائية، ومن هنا كانت الخطوة الأولى للتخلص من واقعية الكلي مفارقة ومحايثة هي بنفي واقعية المعقول المعلوم والمعمول، وهذا النفي لواقعية المعقول معلومًا ومعمولاً يلزم منه . حسب فهم المرزوقي لابن تيمية . إثبات فاعلية الذات

---

[18]) إصلاح العقل في الفلسفة العربية 74

[19]) تجليات الفلسفة 152 وما بين معكوفتين مني.

[20]) تجليات الفلسفة 140

[21]) السابق ص 126

الإنسانية[22]، ذاك أنها ستكون هي المنتجة لمعلومها ومعمولها فلا تحاكي معقولاً سابقًا موجودًا أصالة[23].

فلا نماذج سابقة يقتدي بها الإنسان ويحاكيها بل هو يبدع معموله ومعلومه.

ولهذا "**إذا جاء من يبيّن أن معلوم النظر هو بدوره موضوع، وليس كليًا واقعيًا تخللت التاريخية الفلسفة حتى النخاع، وإذا جاء من يبيّن أن علم العمل هو بدوره موضوع وليس كليًّا واقعيًّا تخللت التاريخية الدين حتى النخاع**[24]".

وهذا هو عمل ابن تيمية وابن خلدون، **هو إدخال التاريخية إلى النظر (الفلسفة) والدين (العمل) بحيث يصبح الدين والفلسفة كلاهما تاريخيين نسبيّين**[25].

إن هذه الوثوقية إنما تنشأ لزومًا من الظن بأن علم المنطق يساعد على انعكاس الواقع كما هو في الذهن؛ ذاك أن علم المنطق هو ذو طبيعة أورغانونية (=آلية) هدفها إزالة الموانع عن تحقيق هذا التطابق مع الواقع، إذ يقوم بتصفية كل تشويش جدلي عن الذهن، ليتحقق التطابق في الغاية، وإذن فصورة المعلوم العقلي هي عين صورة الموجود الطبيعي[26].

من أجل هذا توجه ابن تيمية . بحسب زعم المرزوقي . إلى **فك الارتباط بين المنطقي والوجودي** وذلك بوضع نظرية العلم النظري الاسمية كما حددها، عبر نقد المنطق الصوري لا لإصلاح بعض الأخطاء فيه مع الحفاظ على مبادئه الأساسية، بل بضرب أسسه الميتافيزيقية، عبر إبراز هذا الأساس الواقعي المطابق بين المنطقي والوجودي وتفكيك الآليات التي أدت إليه[27].

---

[22]) هل يرى ابن تيمية حقًا أن الذات الإنسانية فاعلة حقًا لمعلومها ومعمولها أم قصارى قوله أن أفعال الإنسان تقوم به وأن الله هو فاعلها وخالقها فيه؟ لقد بحثت هذا الأمر بتوسع في كتابي (نقد الخطاب السلفي) وبينت بنصوص كثيرة عن ابن تيمية أن الإنسان ليس فاعلاً إلا بمعنى أن ما يخلقه الله من الأفعال يخلقه قائمًا به ليس أكثر! وما قدرة الإنسان المحدثة إلا سبب يفعل الله به ما يشاء من مفعولات تقوم بالإنسان فيتصف بها كما يقوم السواد بالشيء فيسمى أسود، ويقوم البياض بالشيء فيسمى أبيض، وهكذا يقيم الله الفعل بالفاعل فيسمى فاعلاً! لا فرق بين وصفه بهذا ووصف الأسود والأبيض فتأمل!

[23]) تجليات الفلسفة العربية ص 40، 41

[24]) إصلاح العقل 36

[25]) إصلاح العقل 36

[26]) تجليات الفلسفة ص 12، هامش 2

[27]) إصلاح العقل 176

وكان لابن تيمية دوره البارز في إلغاء هذا التطابق بين الذهني والعيني ـ بحسب المرزوقي ـ كما سيأتي.

لكن السؤال هنا: هل ينسجم المرزوقي مع أدبيات العلم و(اسميّته) فيطرح أفكاره وآراءه بطريقة (لاوثوقية)؟ إن لازم (النسبية) هو قابلية (الدحض)، فالنسبي (لا يقطع) ومن لا يقطع يبقي مجالاً أو خط رجعة مستعدًا للتراجع عن آرائه في أي وقت، فما يطرحه يبقى مسائل نسبيّة قابلة للتغيير كل حين، بعكس (الوثوقي) الذي يتعصب لفكرته فيدفعه هذا إلى (الإسفاف) في الخصومات، وإلى استبطان النوايا، وإلى (الولاء والبراء) العقدي! وهاهنا بالفعل تلبس الأيديولوجيا ثوب العلم، وهنا بالفعل يظهر لنا التناقض والاختلال، وهو ما نظهره عندما نتحدث عن الثمرة الأخطر للقول بواقعية الكلي ألا وهي:

(الحلولية) و(الوثنية) المؤديتان للجبر والطغيان السياسي والرمزي:

أ. مفهوم الحلولية:

إذ يلزم من واقعية الكلي ـ كما يرى المرزوقي ـ الاعتقاد بحلول المطلق في النسبي، وهكذا يكون الإله هو الفاعل الأوحد في التاريخ، فيلغَى الإنسان لمصلحة الفعل الإلهي تارة، أو يلغَى الإله حين يحلّ في الإنسان المتجبر (فرعون) أو الإنسان الكامل (الولي)[28].

أما الإنسان المتجبر فهو رمز للسلطة المادية التي يمثلها عند المرزوقي سلطة العسكروت أي الأمراء والحكام ... إلخ، وأما الإنسان الكامل فهو رمز للسلطة الرمزية سلطة الكهنوت[29]والتي يمثلها علماء الكلام والفقهاء والصوفية والفلاسفة ... إلخ.

وهذا القول يدل على أن المرزوقي يرى أن الله (وجود مطلق) كما سيأتي، وهو وهم وإلزام لكل واقعي بما لا يلزم! إذ ليس كل واقعي يعتقد ضرورة أن الله وجود مطلق! لأنه يجوز أن يعتقد أن الله معيّن جزئي له تعين حقيقي في الخارج وليس هو مطلقًا، مع كونه واقعيًا يعتقد بأن الكليات تحايث المعينات! وهكذا فمن أين يأتي الحلول في هذه الحالة؟! وادعاء الألوهة، والتوثين؟

[28]) تجليات الفلسفة العربية 40، 41

[29]) إصلاح العقل 39، 40

إن مفهوم (واجب الوجود) عند المناطقة هو مفهوم (كلي) عقلي ولكن بلحاظ الوصف فقط، أما بلحاظ الموصوف فهو لا ينطبق إلا على (ماصدق) واحد فقط، ما صدق جزئي واحد أحد، وإذن فواجب الوجود المتحقق في الخارج أي (الماصدق) وهو (الله) هو "جزئي معيّن"، ولمّا كان الله جوهرًا (بمعنى أنه موجود لا في موضوع) كما يقول المناطقة، ولمّا كان الجوهر قائمًا بذاته، فالله إذن قائم بذاته وليس قائمًا بغيره، فيستحيل أن يقوم الله محايثًا للمعيّنات وإلا لم يكن قائمًا بذاته.

وهكذا فربط الحلولية بالمذهب الواقعي لزومًا وهم من الأوهام لا يصح؛ للسبب الذي بينته.

بل لا يشترط في المفهوم الكلي أن يكون له ماصدقات موجودة في الخارج، فمفهوم (شريك الباري) مثلاً هو مفهوم كلي ذهني بلحاظ الوصف، ولكن لا ماصدقات له في الخارج لامتناعه.

إن هؤلاء الحلولية كانت مشكلتهم الأساسية أنهم يظنون أن الله وجود مطلق، وأن هذا الوجود محايث لجميع الموجودات فنشأ عندهم هذا الفكر الحلولي، لكن من لا يعتقد أن الله وجود مطلق أو أن المطلق لا يحايث المعيّنات فلن يعتقد بالعقيدة الحلولية، ومن يرى أن الله وجود مطلق، ثم هو لا يعتقد أنه مفارق ولا محايث، وجب أن يكون الله عنده مجرد فكرة ذهنية كسائر الأفكار لا تحقق له في الخارج! فتأمّل.

هذا الحلول . حسب المرزوقي . يؤدي حتمًا إلى الجبرية المطلقة ويلغي الفاعلية الإنسانية؛ وإذن "فنفي الجبرية والحلولية يقتضي . حسب ابن تيمية . إثبات فاعلية الذات الإنسانية، ومن ثم **اعتبار النظر والعمل تاليَيْن عن أفعالها وليسا متقدمين عليها أو فاعلين فيها**[30]".

أي أن العلم والعمل **يأتيان بعد الإرادة والفعل لكلا الذاتين الإلهية والإنسانية!** كما يؤدي هذا الفكر الحلولي إلى **الطغيان السياسي** عن طريق تحالف العلماء والأمراء الذي يصور المرزوقي طبيعته في عصر ابن تيمية بقوله:"ولمّا كان السلطان السياسي الزماني والسلطان العلمي الروحي في العالمين الشيعي والسني عريًا عن كل شرعية في الواقع، سواء كان أساس الشرعية الحق الإلهي والعصمة أو المصلحة العامة والاجتهاد، فإن هذين السلطانين سيحاولان ادعاء هذه الشرعية للرد على المذهب الرسمي للمجتمع ... وعدم الشرعية يجعل الدحض في الطرف المقابل الحل الوحيد لمن ليست له هذه الشرعية، دحض الحق الإلهي والعصمة في العالم

---

[30]) تجليات الفلسفة 41

الشيعي، باسم المصلحة العامة والاجتهاد، أو دحض المصلحة العامة والاجتهاد في العالم السني باسم الحق الإلهي والعصمة، بحيث إن الحصيلة هي تحالف السلطتين الرسمية السياسية والعلمية مع الجديلة الرشدية الكلامية في العالم الشيعي للرد على المعارضين، وتحالف السلطتين الرسمية السياسية والعلمية مع الجديلة الإشراقية الصوفية في العالم السني للرد على المعارضين، وما حياة ابن تيمية وعمله الفكري، وما حياة ابن خلدون وعمله الفكري إلا أفضل الأمثلة على هذه الجدلية ... والاختلاف الوحيد بينهما هو أن الأول [أي ابن تيمية] صارع الجديلة الإشراقية الصوفية بالعودة إلى أسسها النظرية خصوصًا (نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي) والثاني صارعها بالعودة إلى أسسها العملية خصوصًا (نقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي) ..[31]"

ولذلك شن ابن تيمية حربه على الجديلتين . بحسب تعبير المرزوقي . الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية معًا، المتحالفتين مع سلطان سياسي مادي، وبهذا يكون ابن تيمية حارب السلطانيين: السلطان المادي (الأمراء والحكام .. إلخ) والسلطان الرمزي (الفلاسفة والصوفية وعلماء الكلام) عبر نقد الواقعية التي يتأسسان عليها، من خلال نقد المنطق بضرب أساسه الميتافيزيقي[32].

ب. وقوع علماء الكلام المسلمين وأئمة المذاهب الفقهية المتبوعين في الحلولية وتواطؤهم مع المستبد الفاسد:

وإذا كانت النتيجة النهائية للواقعية هي الحلولية المؤدية إلى (تواطؤ) السلطان الرمزي الروحي (الفقهاء والمتكلمون والصوفية والفلاسفة .. إلخ) مع السلطان المادي (الأمراء والحكام والولاة .. إلخ) فلا يُشترط في صاحب الفكر الحلولي . بالضرورة . أن يكون متصوفًا (أكبريًا أو حاتميًا) نسبة إلى الشيخ "الأكبر" محيي الدين ابن عربي "الحاتمي" الطائي، **بل يكفي أن يعتقد بأن إدراكه يطابق الوجود وأن علمه يطابق معلومه وأنه توصل لحق مطلق ليعده المرزوقي حلوليًا وثنيًّا وإن كان هو نفسه لا يعتقد بهذا،** وفي هذا يقول المرزوقي في نقد علماء الدين وبيان أن علمهم (مزعوم) دينيًا وهو ليس كذلك، يقول:"وقد وصفت علم علماء الدين بالعلم الديني **المزعوم لأنهم يحاولون أن يوهموا المؤمنين أن علمهم من جنس معلومهم، لكن العلم لا يكون دينيًا إلا إذا كان علم الله أو خبر الرسول المعصوم، أما ما عدا هذين العلمين فهو علم موضوعه الدين**

---

[31]) إصلاح العقل 99

[32]) وسيأتي بحث هذه الدعوى لاحقًا.

دون أن يكون دينيًا؛ تمامًا كما أن علمنا للطبيعة ليس هو الطبيعة" ليقول أخيرًا:"**وبذلك يصبح الإنسان الوعاء المطلق لكل موجود تمامًا كما هو وعاء لكل تصورات وعيه، وتلك هي نظرية وحدة الوجود الصوفية متعينة في الإنسان الكامل ... إلخ**[33]".

وإذا كانت كل فرقة تعتقد أنها الفرقة الناجية في الأمة، فهذا أيضًا ناتج عن فكر حلولي يعتقد معتقده حين يعلم الحق المطلق بأن الحق حل فيه حلول المطلق في النسبي والكلي في الجزئي[34].

ومن هنا نجد المرزوقي يعمم حكمه على **أغلب الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة** إذ يلزمهم أن حقيقة موقفهم أنهم قائلون " **بتواصل الوحي للبعض من المصطفين . أي لهم هم . أو بحاجة المجتمع إلى سلطان روحي دائم . مؤلف منهم هم . في غياب الأنبياء، أو على الأقل بوجوب الدين الكاذب المغالط للعامة التي تعجز عن إدراك الحقيقة لكونها ليست في متناولها ولا يدركها إلا الخاصة**[35]" ثم يتمم قائلاً:"**وتلك حقيقة معتقدهم الباطن**"!.

فسبحان من لا يطلع على بواطن القلوب القلوب إلا هو!

هذا والمرزوقي (النزيه جدًا واللاوثوقي) يقول بتقوى وبنزاهة تظهران بعد قليل في أحكامه، يقول :"**فالدوافع الدفينة عصية على الفهم لكن الله وحده أعلم بالسرائر**[36]".

لكنه . على الرغم من هذه التقوى . يدخل إلى أعماق نوايا كل أولئك ويقررها وكأن الله أوحى إليه بما لا يعلمه إلا الله، ويهاجمهم ويجعلهم وثنيين مكذبين بختم الوحي وبعصمة الأمة متواطئين مع المستبد! تمامًا كما يفعل رأس أي فرقة يعتقد أن فرقته هي الفرقة الناجية!

نجد المرزوقي وانطلاقًا من النظرة نفسها يهاجم أئمة الكلام المسلمين وبعد أسطر فقط من تلك الجملة الناضحة بالتقوى والنزاهة فيقول:"**فلا يمكن لأي كلام إلا أن يكون غاليًا، إن لم يكن من البداية ففي الغاية، وبدايته هي دائمًا (اعتزال) الجماعة نهجًا وأخلاقًا، وغايته دائمًا (التجهم)**

---

[33]) النخب العربية وعطالة الإبداع 37

[34]) شروط نهضة العرب والمسلمين 239

[35]) شروط نهضة العرب والمسلمين 12

[36]) حرية الضمير والمعتقد 163

بالتهجم على غيره .. ومعناه في الحقيقة هو دائمًا (الترشح للعمالة السياسية) عند مستبد العصر سواء كان داخليًا أو خارجيًا ...[37]".

فانظر إلى قوله (لا يمكن لأي كلام إلا أن يكون غاليًا) وما فيه من التعميم والقطعية والوثوقية، وانظر إلى (جزمه) أن معنى الكلام في الحقيقة هو (دائمًا) الترشح للخيانة والعمالة للمستبد الداخلي والخارجي، وتأمل ما في هذا الكلام من وثوقية وتعميم، ثم تذكر تكلمه عن الكلام وأنه ناشئ عن (اعتزال) الجماعة، لأنه سيستخدم الحجة نفسها في تكفير وتخوين أئمة المذاهب الفقهية في تفسيره لنشوئها وأنها إنما هي امتداد للخروج والاعتزال بما هما انشقاق أصلاً عن جماعة المؤمنين، كما سيأتي بعد أسطر.

وعلى أن المرزوقي يرى أن ما يحول دون المجددين والإبداع الفكري هو ذلك السلاح المشهر على رؤوسهم ألا وهو "**الخوف من محاكمة نواياهم واتهامهم بمعاداة الدين**[38]".

إلا أننا نراه كما هو بين في النص السابق يحاكم علماء الكلام والفلاسفة والمتصوفة والمحدثين بالاتهام نفسه مستبطنًا نواياهم، متهمًا إياهم بمعاداة الدين وتكذيبه وراميًا إياهم بخيانة الأمة والعمالة للمستبد الداخلي والخارجي.

ولئن كان القول بإمكانية معرفة الحقيقة المطلقة كما هي؛ هو الأساس الجوهري عند المرزوقي والكافي ليصف القائل به بأنه (واقعي) و(حلولي)، هذا القول **بإمكانية معرفة الحقيقة المطلقة** هو ما أوضحه الفقيه المتكلم المتصوف البوطي في حواره مع المرزوقي إذ يقول . **أي البوطي** . **:"ترى الدراسات الغربية أنه لا أمل في الوصول إلى يقين بشأن القضايا الكونية نظرًا إلى عدم وجود حقيقة مطلقة غير خاضعة للتطور تحت سلطان الزمان والمكان ومن ثم فإن الهبوط إلى ساحة الدراسات التجريبية المادية خير من الاشتغال بالأفكار الانفعالية المتعالية، فعن هذه الدراسات المادية التجريبية نشأ مصطلح Science، وعن تلك الدراسات النظرية التي لا تكاد**

[37]) حرية الضمير والمعتقد 163

[38]) إشكالية تجديد أصول الفقه 220

توصل أصحابها إلى يقين نشأ مصطلح Knowledge غير أن الرؤية الإسلامية تؤكد وجود الحقيقة المطلقة القابلة لليقين، ومن ثم فهي لا ترى أي فرق بين المصطلحين[39]".

وهو حق! فإنك لا ترى كتابًا في علم الكلام والعقائد ولا في أصول الفقه ولا في الحديث إلا وأنت واجد أن أئمة الإسلام قاطبة ومن جميع المذاهب والطوائف يقولون بهذا اليقين وأنه بالإمكان معرفته . حتى ابن تيمية يرحمه الله نفسه . مفرقين بين اليقيني والجدلي، وبين القطعي والظني، وبين المطلق والنسبي الإضافي، وبين المستلزِم والمحتمل، مما يعرفه من حقق الحد الأدنى من العلم الشرعي.

أقول: إذا كان القول بالحقيقة المطلقة وإمكان معرفتها و(مطابقتها) في العقل الإنساني هو قولاً يقول به أئمة الإسلام كما أوضحت؛ فالمرزوقي يتهمهم جملة فيجعلهم زاعمين وجود "**تشريع وحي فاسد متواصل بشكل من الأشكال عن طريق الأولياء والأئمة . مباشرة أو بالسلطة النائبة أو بهما معًا كما هي الحال في الحل الشيعي . ما يعني اغتصابًا للتشريع المنزل، أساسه التكذيب الضمني بختم الوحي، أو إلى ما يشبه القول بتشريع وضع فاسد متواصل بشكل من الأشكال عن طريق الفقهاء والسلاطين وضعًا يتنكر بغطاء ديني . مباشرة أو بالسلطة النائبة أو بهما معًا كما هي الحال في الحل السني . ما يعني اغتصابًا لدور الأمة، أساسه التكذيب الضمني بالعصمة التي نسبها إليها الرسول الكريم[40]".**

وهكذا يتهم عموم فقهاء الأمة بأنهم يكذبون ختم الوحي، أو يكذبون إجماع الأمة! **وهو تكفير ضمني لهم وتخوين باتهامهم بالتواطؤ مع المستبد (وهو عين ما قاله سابقًا عن علماء الكلام).**

إن الأمر يتعدى عموم الفقهاء إلى **رؤساء المدارس الفقهية أنفسهم**، إذ يرى المرزوقي أن المدارس الفقهية قسمان: ظاهرية وباطنية! وأن هذا التقسيم إنما كان نتيجة لسيطرة فرقتين هامشيتين هما الخوارج والمعتزلة! فـ "**الاعتزال**" سيطر على **أغلبية** التشيع (البهشمية) **والتسنن**

---

[39]) إشكالية تجديد أصول الفقة هامش (1) ص 180

[40]) إشكالية تجديد أصول الفقه 22

(الأشعرية)، كما أن "**الخروج**" سيطر على **أقلية** الشيعة الغالية (الباطنية) **وأقلية السنة الغالية (الظاهرية)**.

ولما كان الفقه وأصوله تابعين للنظر (لعلاقته بأصول العقيدة) وللعمل (لعلاقته بأصول الشريعة) فقد كان لا بد أن يخضعا . أي الفقه وأصوله . لهاتين السيطرتين الاعتزالية والخارجية!

إن ربط المذاهب الفقهية في الأمة بالخروج والاعتزال ليس اعتباطًا بل للمرزوقي فيه مقصد واضح يريد أن يجعل فيه أئمة المذاهب الفقهية امتدادًا للخروج والاعتزال أي أن فقهاء المذاهب هم في الحقيقة خارجون على الأمة ومعتزلون لها!

ومن هنا تعلق "الخروج" بالظاهرية **(= الحقيقة الدينية هي ظاهر النقل)**، وتعلق "الاعتزال" بالباطنية **(= الحقيقة الدينية هي باطن النقل)**، فكان كلاهما خروجًا عن الأمة ونزعًا لسلطانها![41].

فالخروج من حيث هو صرامة عملية جهادًا وتطبيقًا للشريعة أثمر الظاهرية التي امتلكت الحقيقة الظاهرة للنص، والاعتزال من حيث هو صرامة نظرية عقدية واجتهادية أثمر الباطنية التي امتلكت الحقيقة الباطنة للنص[42].

وكلاهما نافيان للاجتهاد العلمي والعملي!

هذان المذهبان الهامشيان (الخروج والاعتزال) أو (الظاهرية والباطنية) لهما اليد الطولى على المذهبين الفقهيين المسيطرين على الأغلبية السنية! المذهب الظاهري (الموارب) الذي يندرج تحته المذهب المالكي والمذهب الحنبلي! والمذهب الباطني (الموارب) الذي يندرج تحته المذهب الحنفي والمذهب الشافعي[43]!

وعلى الرغم من أن المرزوقي يكره ادعاء معرفة حقيقة مطلقة، ويدعو إلى النسبية والتواضع المعرفي، ويهاجم الوثوقية الساذجة[44]، نجده يقول بكل وثوقية! كأنه كولومبوس حين اكتشف

---

[41]) إشكالية تجديد أصول الفقه من ص 19 – 30.

[42]) إشكالية تجديد أصول الفقه 27

[43]) إشكالية تجديد أصول الفقه 34 – 39

[44]) حرية الضمير والمعتقد الديني 11

أمريكا، يقول عن اكتشافه الهائل أن المذاهب الأربعة في أصل نشأتها هي امتداد للخروج والاعتزال، يقول:"**وبوصفهما [أي المذهب الظاهري المتمثل في المالكية والحنبلية، والباطني المتمثل في الحنفية والشافعية] غايتَيْ الخروج والاعتزال في المستوى التشريعي هو الذي يحول دون فهم المنطق الذي خضع له توالي اكتشاف المذاهب الفقهية عند تركيز المنظرين على المقابلة القشرية بين الرأي والنص فحسب، وهذه الحقيقة العميقة عصية على فهم من لا يغوص إلى العلاقات الخفية والنسقية بين محددات تطور الفكر في تاريخنا الحضاري**[45]".

فليس يعود الأمر . في تفسير ظهور المدارس الفقهية . إلى خلاف بين فقهاء الرأي وفقهاء النص كما يظن السطحيون الذين لا يغوصون غوص هذا السباح الماهر! فيفسرون هذا الاختلاف بين المدارس بمجرد أن هناك من يميل إلى الرأي وهناك من يميل إلى الآثار لظروف موضوعية معروفة، بل الأمر أعمق من هذا! إنه على التحقيق يعود إلى تأثير تَيْنِك الفرقتين الهامشيتين الخارجتين عن الأمة والمعتزلتين لها . يا للهول .!

وبعد أن توصل المرزوقي إلى هذا الاكتشاف الخارق الفريد من نوعه في تفسير نشأة مذاهب أهل السنة الفقهية المتأثرة بالخروج والاعتزال.

وبعد أن أخبرنا بأن (العنف الخارجي العملي) و(العنف الاعتزالي النظري) هما ما أثَّر في المذاهب الفقهية الأربعة السنيّة وأثر في تكونها لا كما يظن السطحيون الذين يرجعون الأمر إلى فقهاء الرأي وفقهاء النص[46]!

وبعد أن طرح لنا تفسيره العجائبي لهذا الانقسام بين ظاهريٍّ يدعي أن الحقيقة الدينية هي ظاهر النص متمثلاً في المالكية والحنابلة، وباطنيٍّ يدعي أن الحقيقة الدينية هي باطن النص متمثلاً في الحنفية والشافعية.

وأن كلا الطرفين يزعمان (الحقيقة الدينية) ظاهرًا وباطنًا.

بعد كل هذا بدأ يصف لنا **المخطط الجهنمي** للمدارس الفقهية (الظاهرية المواربة) و(الباطنية المواربة)**!**

[45]) إشكالية تجديد أصول الفقه 34 وما بين معكوفتين مني.

[46]) إشكالية تجديد أصول الفقه 29

فأما الظاهرية الموارِبة (مالكية وحنبلية) فقد كانت "**حلاً منطقيًا فاسدًا لمعضلة التشريع السماوي المختوم الذي لا حل له لقضية التعارض بين محدودية النص ولا محدودية النوازل إلا بالخروج المطلق، وغايته التحويل الجامح لعدم القدرة على إبداع الحلول النظرية والمؤسسية المترتبة على ختم الوحي ونفي الوصاية**[47]".

هذا "الخروج" تمثل في صورتين إحداهما صريحة والأخرى موارِبة:

الأولى الصريحة: "تحصر الشريعة في النصوص الصريحة وترفض القياس فتعد من ثم كل ما ليس فيه نص من باب المباح الذي من المفروض منطقيًا أن يصبح مادة للتشريع الوضعي؛ لكن عدم إبداع الحلول النظرية والمؤسسات العملية لجعل هذا التشريع وضعًا مشروعًا ينبع من عصمة الأمة حطه إلى حل استصحاب الحال والتكيف مع الواقع بمقتضى الوعي الغفل به، وذلك ما يسميه فقهاء الانحطاط مبدأ المصلحة، ويسميه فقهاء اليوم بتعالمٍ فقهَ الواقع حصرًا لدور الشرع في تبرير الوضع المتنكر تقليدًا للقانون الوضعي الغربي[48]"!

أما الصورة الموارِبة: فهي "تتسامح في قبول نصوص السنة ما كان منها غثًا أو سمينًا (وهو موقف شبيه بالموقف من الإسرائيليات في التفسير) بزعم الرد على الصورة الصريحة والحد من التشريع الوضعي الذي من المفروض أن ينتج عنها، لكنها في الحقيقة لم تتخلص من الوضع [يقصد وضع الحديث]، بل نقلته إلى أساس التشريع قصدت وضع الأسس نفسها التي هي استصحاب حال متنكر إذ الوضع في الحديث مثلاً ليس إلا ترجمة عن التقاليد السائدة، وهذا هو الغالب على المذهبين المالكي والحنبلي باختلاف كمي لا كيفي، ولا يختلف الحال هنا عنه هناك؛ لأن وضع الأحاديث والخرافة التاريخية كلاهما تعبير عن الرأي العام الغفل، واستصحاب للحال، وتقليد للموجود بتبرير شرعي يخفي الوضع المتنكر[49]".

وهكذا إذن فأئمة الفقه . والسياق هو في تكوين المدارس الفقهية من الأساس . وعلى ضوء من (سوء النية) التي يفترضها المرزوقي فيهم، إنما هدفهم تبرير الأمر الواقع عبر الأحاديث الموضوعة التي رفعوها إلى درجة التشريع نفسه! تحت غطاء ديني. إنها نظرية المؤامرة إذن!

---

[47]) إشكالية تجديد أصول الفقه 36

[48]) إشكالية تجديد أصول الفقه 36

[49]) إشكالية تجديد أصول الفقه 36

لكن ما القول في الباطنية الموازية (الحنفية والشافعية)؟

يقول المرزوقي:"**كما أن الحل الباطني في حدوثه التاريخي كان رامزًا إلى ما هو عليه حقًا في التصور النظري فقد كان حلاً منطقيًا فاسدًا لمعضلة التشريع المنزل المختوم الذي لا حل له . للتعارض نفسه . إلا بالاعتزال المطلق وغايته التأويل الجامح لعدم القدرة على إبداع الحلول النظرية والمؤسسية المترتبة على ختم الوحي ونفي الوصاية**[50]".

ولهذه الباطنية الفقهية (حنفية وشافعية) صورتان لهذا الاعتزال . كما كان للظاهرية الفقهية صورتان للخروج . هما:

صورة صريحة:" لا تبقي للظاهر إلا سلطة تأسيس التشريع المستمد منه بالتأويل التحكمي الذي يرجع إلى الإمام فيكون التشريع الفعلي وضعيًا، والتأسيس الاسمي سماويًا ... فبات تحكم الرأي الفاسد شبه تحيل على الشرع حتى أصبح مجرد التلاعب على التقابل بين المدلولات المتعددة للفظ الواحد وسيلة التلاعب بكل المفاهيم الفقهية، كأن تقسم بقصد مدلول وتموه بأنك تقصد مدلولاً آخر لتتحيل[51]".

أما الصورة الموازية فهي: "القياس بتعليل الأحكام إلى حد التسيب المطلق في غايته التي تتجاوز التعليل المعين إلى التعليل بالمقاصد عامة، ومنها يستمد الفقيه الذي بات المشرع الفعلي تشريعًا وضعيًا بالضرورة لكونه تحديدًا لوسائل تحقيق المقاصد إما إيجابًا بفتح الذرائع للأقوياء أو سلبًا بسدها على الضعفاء، وهذا هو الحال الغالب على المذهبين الشافعي والحنفي باختلاف كمي لا كيفي، وهنا يصبح الرأي الفاسد أو المعرفة الغفل بما يسمونه مقاصد وعللاً الأساس الوحيد لسلطان الفقهاء على العامة لخدمة الخاصة[52]".

وهكذا فعلماء الأمة وأئمة المذاهب الفقهية متواطئون مع السلاطين الظلمة ومتآمرون معهم ضد الأمة، تحت غطاء ديني!

---

[50]) إشكالية تجديد أصول الفقه 36

[51]) إشكالية تجديد أصول الفقه 36، 37

[52]) إشكالية تجديد أصول الفقه 36، 37

وبعد كل هذا التقرير عن أئمة الإسلام وفقهاء الأمة يستنتج المرزوقي نظريته الخارقة للعادة فيقول:"**وبذلك تكون المواقف الحدية الخالصة التي هُمِّش ممثلوها الحقيقيون في التاريخ الفعلي (الاعتزال والخروج في النظر والعمل العقديين، ثم الباطنية والظاهرية في العمل والنظر الشرعيين) هي التي حددت البنية النظرية الحاصلة لمذاهب الكلام (العقيدة وأصولها) والفقه (الشريعة وأصولها) الإسلاميين في مدارسهما الرسمية التي سيطرت في التاريخ الكلامي والفقهي**[53]"!.

أي أن تاريخ الأمة وتراثها الكلامي والأصولي والفقهي منذ التكوّن وحتى الآن! **ما هو إلا ثمرة لسيطرة الخوارج والمعتزلة بما هما خروج عن الأمة واعتزال لها (عمليًا/الخوارج) و(نظريًا/الاعتزال)!**

وهكذا فالمتكلمون والأصوليون والفقهاء ما هم إلا استمرار للخروج والاعتزال! ومن أجل هذا غصبوا الأمة حقها في التشريع سيرًا على نهج الخوارج والمعتزلة!

ويطيب لي أن أنقل ما يبين استبطان المرزوقي لنوايا الأئمة الفقهاء من جميع الطوائف بقوله:"**هبنا سلمنا أن سوء الفهم كان في بدايته حسن النية لكن تواصله لا يمكن أن يكون إلا سيئها**[54]"!.

هاهنا ندع المتنبّي يعبّر عن حالة المرزوقي بقوله:

إذا ساء فعل المرءِ ساءت ظنونُه ... وصدّقَ ما يعتادُه من توهُّم

وعلى ضوء هذه النظرية المرزوقية الفتاكة اللوذعية أستطيع أن أقول الآن بسخرية لا أخفيها: **إذا كانت المدارس الفقهية في الأمة التي أسسها الأئمة الكبار المتبوعون: أبو حنيفة والشافعي (=المدرسة الباطنية) ومالك وأحمد (=المدرسة الظاهرية)، إذا كانت تلك المدارس الفقهية ما هي إلا امتداد متواصل للاعتزال والخروج، وإذا كان المسلمون من جاكرتا إلى طنجة معظمين لهؤلاء الفقهاء (سيئي النية والقصد المتآمرين مع السلطان السياسي) ومتبعين لهم فمعنى**

[53]) إشكالية تجديد أصول الفقه 37

[54]) إشكالية تجديد أصول الفقه 29

هذا أن الأمة بأسرها هي امتداد للخروج والاعتزال! أي أن الأمة خرجت على نفسها واعتزلت نفسها!

وهاهنا أقول أيضًا ضاحكًا وساخرًا: **هل يكون المرزوقي وببغاواته بهذا الكلام الذي يهذي به منتمين للأمة يا ترى؟ أم هم بهذا يا ترى خارجون عليها ومعتزلون إياها؟ وهل هناك غلوّ وممارسة للفِرقيّة وادّعاء النجاة دون الآخرين التي يذمها أكثر من هذا؟**

وبعد هذا الكلام الذي يحتاج إلى كمية هائلة من الصبر وكظم الغيظ يطلق المرزوقي حكمه العام على فقهاء المسلمين وأئمتهم المرضيين بقوله:"وفي الجملة فإن الوجهين [أي الظاهري والباطني] بفرعيهما **متجهان إلى جعل التشريع في الواقع وضعيًا (وضعًا فاسدًا؛ لأنه ليس نابعًا من إرادة الأمة نفسها التي تشرع تشريعًا يكون فرض عين يسهم فيه الجميع على علم فيتحقق فيه شرطا التواصي بالحق والتواصي بالصبر الضامنين للعصمة التي نسبها إليها الرسول) بغطاء ديني** من منطلق التساهل في قبول النصوص والقياس (لتجنب الظاهرية الخالصة) أو من منطق التساهل في التأويل وبالمقاصد (لتجنب الباطنية الخالصة) إلى أن يحصر دور التنزيل في دور المبرر لفقه هو في الحقيقة وضعي فاسد بكل معاني الكلمة، **أي من وضع رؤساء المدارس الفقهية الذين اغتصبوا سلطة التشريع من الأمة اغتصاب المرتزقة سلطة التنفيذ منها: وتلك هي بداية فساد السلطتين اللتين تتوليان الأمر؛ قصدت سلطة العلماء وسلطة الأمراء**[55]".

كذا كذا**!** فرؤساء المدارس الفقهية وضعوا شريعة وضعية فاسدة (بكل معاني الكلمة) كما يقول (الاسماني النسبي غير الوثوقي) المرزوقي، واغتصبوا سلطة التشريع من الأمة**!** وتواطؤوا مع السلطة الفاسدة**!**.

وهكذا يجمع المرزوقي بين التكفير والتخوين! التكفير باتهام الأئمة بأنهم يضمرون تكذيبًا ضمنيًا بختم الوحي، وتكذيبًا ضمنيًا بعصمة الأمة، والتخوين غصبًا لحق الأمة، وتواطؤًا مع السلطان السياسي الفاسد عليها!

---

[55]) إشكالية تجديد أصول الفقه 39

<u>لست أدري في الحقيقة عمن يتكلم المرزوقي! أعن أئمة الأمة وفقهائها؟ أم هو يشرح لنا متن كتاب (بروتوكولات حكماء صهيون)؟!</u>

ومن الضحك الشبيه بالبكاء أن المرزوقي يخوّن أئمة المذاهب الفقهية صراحةً، ويكفرهم ضمنًا، ويصفهم بالتآمر مع المستبدين الخارجيين والداخليين، ولكنه يقدّم كتابه (الإبستمولوجيا البديل)، يقدّم كتابه بإهداء إلى ملك من أكثر ملوك المسلمين استبدادًا هو عبد الملك بن مروان! عبد الملك الذي ولّى الحجاج بن يوسف الثقفي السفّاح المبير، وضرب الكعبة بالمنجنيق، وأهين في عهده الصحابة والتابعون وثار عليه العلماء والقراء بقيادة عبد الرحمن بن الأشعث، وأخباره معروفة في التاريخ.

هذا الملك الظالم المستبد يقول عنه ابن تيمية:" فلما كان في زمن عبد الملك وجرى بينه وبين ابن الزبير من الفتنة ما جرى، كان هو الذي بنى القبة على الصخرة، وقد قيل: إن الناس كانوا يقصدون الحج فيجتمعون بابن الزبير، أو يقصدونه بحجة الحج، **فعظم عبد الملك شأن الصخرة، بما بناه عليها من القبة، وجعل عليها من الكسوة في الشتاء والصيف، ليكثر قصد الناس للبيت المقدس، فيشتغلوا بذلك عن قصد ابن الزبير، والناس على دين الملك.**

وظهر من ذلك الوقت من تعظيم الصخرة وبيت المقدس ما لم يكن المسلمون يعرفونه بمثل هذا، وجاء بعض الناس ينقل الإسرائيليات في تعظيمها، حتى روى بعضهم عن كعب الأحبار، عند عبد الملك بن مروان، وعروة بن الزبير حاضر: " إن الله قال للصخرة: أنت عرشي الأدنى "، فقال عروة: " يقول الله تعالى: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} [البقرة: 255] وأنت تقول: إن الصخرة عرشه؟، وأمثال هذا[56]".

ويقول ابن تيمية أيضًا:" وأما الصخرة فلم يصلِّ عندها عمر رضي الله عنه ولا الصحابة ولا كان على عهد الخلفاء الراشدين عليها قبة بل كانت مكشوفةً في خلافة عمر وعثمان وعليٍ ومعاوية ويزيد ومروان؛ **ولكن لما تولى ابنه عبد الملك الشام ووقع بينه وبين ابن الزبير الفتنة كان الناس يحجون فيجتمعون بابن الزبير فأراد عبد الملك أن يصرف الناس عن ابن الزبير**

---

[56]) اقتضاء الصراط المستقيم ج2: 347

فبنى القبة على الصخرة وكساها في الشتاء والصيف ليرغب الناس في زيارة بيت المقدس ويشتغلوا بذلك عن اجتماعهم بابن الزبير[57]".

أما الحجاج بن يوسف السفّاك للدماء بغير حق والذي ولاه وسلّطه سلطانه عبد الملك بن مروان فيقول عنه ابن تيمية:" **وأما المبير فهو الحجاج بن يوسف الثقفي وكان: منحرفًا عن عليٍ وأصحابه فكان هذا من النواصب[58]**" **ويقول عنه في غير موضع بأنه سفاك للدماء قتل خلقًا كثيرًا[59]**.

هاهنا يحسن أن نسوق موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من أئمة الإسلام الذين جعلهم المرزوقي من شرار الخلق عند الله**!** نسوق كلامًا لشيخ الإسلام عن هؤلاء الأئمة يصفهم فيه بأنهم أئمة الإسلام الذين لهم في الأمة لسان صدق، يقول:" **ومن له في الأمة لسان صدقٍ عام بحيث يثنى عليه ويحمد في جماهير أجناس الأمة فهؤلاء هم أئمة الهدى ومصابيح الدجى وغلطهم قليل بالنسبة إلى صوابهم وعامته من موارد الاجتهاد التي يعذرون فيها، وهم الذين يتبعون العلم والعدل، فهم بعداء عن الجهل والظلم وعن اتباع الظن وما تهوى الأنفس[60]**".

فهم أئمة الهدى ومصابيح الدجى عند ابن تيمية المتبعون للعلم والعدل، المجافون للظلم والجهل، ولكنهم هم الذئاب مظلمو القلوب سيئو النية عند المرزوقي.

ومن يرجع للتاريخ فيرى ما تعرّض له هؤلاء الأئمة من فتن ومحن وابتلاء بسبب مواقفهم من السلاطين تعجّب من هذه الجرأة المرزوقية وهذه الوقاحة**!**

ويعدد ابن تيمية في غيرما موضع أسماء بعض هؤلاء الأئمة المرضيين "**الذين لهم في الأمة لسان صدق**" **بحسب تعبيره فيذكر الفقهاء الأربعة كلهم فيهم[61]: أبا حنيفة والشافعي (رئيسي المذهب الباطني الفقهي المتأثر بالاعتزال عند المرزوقي) ومالك وأحمد (رئيسي المذهب الظاهري الفقهي المتأثر بالخروج عند المرزوقي).**

---

[57]) مجموع الفتاوى 27: 11

[58]) مجموع الفتاوى 25: 162

[59]) انظر مثلاً مجموع الفتاوى 4: 307

[60]) مجموع الفتاوى 11: 43

[61]) انظر مجموع الفتاوى 4: 258 مثالاً

وهاهنا ربما يحسن أن نتعجب من المرزوقي حين ينتقد البوطي بأنه جعل جميع المطالبين بتجديد أصول الفقه ـ عن طريق تبديل قواعده كلها ـ في سلة واحدة[62]، حين استبطن البوطي بأن في هذا اتهامًا للعلماء، نتعجب من المرزوقي انتقاده للبوطي بما هو غارق فيه إلى أذنيه، ثم قوله بعد صفحات:"ومع ذلك فسأجاري الشيخ وأسلم له بحصر مطلوب التجديد في إحياء الجذوة وبأنه لا يحاكم نوايا الجميع بل من بان عليهم قصد الإساءة لقدسية الموضوع بدل إصلاح العلوم وإحيائها **حتى لا يتهمني بمحاكمة نواياه[63]".**

أقول: ربما نتعجب من هذا الاحتراز وحسن الظن والتقوى الراسخة ـ اللهم لا حسد ـ لدى المرزوقي، وهو قد حكم على نوايا علماء الأمة قاطبة بالنص الصريح! فما هم ـ كما يصورهم المرزوقي ـ إلا شياطين في جثمان إنس! خطفوا الأمة خطفًا ثم غسلوا مخها حتى عظمتهم واتبعتهم! وها هو ذا المرزوقي (السوبر مان) جاء من وراء القرون يبصر الأمة بتلك المؤامرة "القذرة" عليها من أئمة المذاهب التي ما هي ـ أصولاً وفقهًا ـ إلا امتداد للخروج والاعتزال!

ولست أدري لم تنتفخ أوداج المرزوقي غضبًا لأن أحدهم اتهمه بأنه يجعل من ابن تيمية (حصان طروادة) مما دفع المرزوقي أن يرميه بالبذاءة[64]، ثم هو لا ينظر إلى اتهاماته البذيئة السابقة التي أقل ما يقال فيها بأنها (سفه) متوار خلف ورقة توت مصوغة من الـ (فلسفة)!

والعجيب حقًا أن المرزوقي (يغار) على عظماء الأمم حين تعدى أحد محاوريه عليهم من أمثال كنط وهيجل وديكارت، وأخذ يذم "**تعميم أسلوب التحقير من عظماء الأمم[65]" لكنه ـ أي المرزوقي ـ لا يستحي من أن يتهم (عظماء أمته) ـ بالتواطؤ مع السلطان الفاسد، وبغصب الأمة حقها في الاجتهاد! فضلاً عما وصف به الرسل الكرام ـ وبنصوص لا تقبل التأويل إلا بكلفة ـ كما سيأتي في حينه!**

فهل يلام بعد هذا من شك في كون المرزوقي يتخذ من ابن تيمية حصان طروادة لترويج (النسبوية المطلقة) الانتهازية باسم ابن تيمية؟

---

[62]) إشكالية تجديد أصول الفقه 190

[63]) أإشكالية تجديد أصول الفقه 220

[64]) النخب العربية وعطالة الإبداع 97

[65]) النخب العربية وعطالة الإبداع 101

وإذن لقد سلق المرزوقي الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة والفقهاء والأصوليين وأهل الحديث ضمنًا فهم من أهل (الظاهرية الفقهية) على الوجه الذي بينّا، سلقهم بلسانه الحديد!

وهاهنا نستحضر المتنبي أيضًا ليقول على لسان أئمة المسلمين وفقائهم:

وإذا أتتْكَ مذمّتي من ناقص ... فهي الشهادة لي بأني كاملُ

ج. أهل الحديث يوثّنون الرسول لأنهم يثبتون له معجزات حسيّة:

ولكنه على الرغم من هذا لا يشبع! فهاهو يصف المحدّثين بأنهم (موثنو) الرسول، أي أن المحدثين يجعلون الرسول وثنًا! فيقول في سياق تأسيس النص القرآني لمرجعيته عن طريق انتظام العالم الطبيعي وليس عن طريق خرقه يقول:"**ولكن موثني الرسول ذهبوا إلى حد نفي كل حجج القرآن الكريم وادعوا له معجزات غير المعجزة القرآنية حتى يعودوا إلى عكس الروح القرآنية فيصبح الإعجاز قولاً بخرق العادات بدلاً مما هو عليه في القرآن الكريم احتجاجًا بانتظامها، لذلك فيمكن أن يعد هذا العمل [أي الكتاب الذي أورد فيه المرزوقي هذا النص] تخليصًا للإسلام والمسلمين من هذا التوثين .. إلخ**[66]".

أي أن المرزوقي لا يؤمن بمعجزات أخرى للنبي الكريم صلى الله عليه وسلم غير القرآن، ومن أجل هذا يصف من يثبتونها من المحدثين بأنهم يتخذون النبي وثنًا! وكأن نسبة معجزة حسية لنبي تقتضي لزومًا أن يكون إلهًا أو وثنًا! **ويلزم من هذا أن يكون جميع الأنبياء السابقين الذين كانت رسالاتهم معتمدة على معجزات حسية وردتنا بنص قطعي (وإن كان المرزوقي لا يؤمن بأي شيء قطعي كما سأبين)، يلزم من هذا أن كل أنبياء الله هم أوثان! وأن القرآن يجعلهم أوثانًا لأنه ينسب لهم معجزات حسية! أي أن القرآن يرسّخ مفهوم توثين الأنبياء أي أن القرآن يدعو للوثنية! ويلزم من هذا أيضًا أن كل من يؤمن بالقرآن في نسبته المعجزات الحسية للأنبياء هو أيضًا يوثِّن الأنبياء! ويلزم من هذا ثالثًا أنه حتى النبي صلى الله عليه وسلم ـ فضلاً عن ابن تيمية وابن خلدون ـ وكل أمته بالتبع ممن يأخذ بتلك القصص القرآنية عن المعجزات الحسية للأنبياء هم موثنون للأنبياء! للعلة ذاتها التي يحكم بها المرزوقي على المحدّثين! فهل بقي أحد من الأمة نجا من الوثنية؟!**

---

66) شرعية الحكم هامش رقم (29)، ص 239

وللتوثين والتصنيم والتأليه حكايات مع المرزوقي! سنرى بعضها بحسب المناسبة في هذا الكتاب، فالقرآن توثيني والأنبياء وثنيون! كما سيأتي.

د. وثنية الإسلاميين العاملين في الحركات الإسلامية المعاصرة:

وبعد أن (سلق) المرزوقي الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة والفقهاء والمحدثين بـ "لسانه الحديد" واستبطن نواياهم وكشف مخططهم الخبيث! توجه إلى من يسميهم (الأصلانيين) وهم الإصلاحيون الحركيون المشاركون في العمل السياسي من أتباع الحركات الإسلامية على تنوعها، كما توجه إلى (العلمانيين) بنفس القدر، وأخذ يصف المقابلة بين الفريقين بأنها بين "استبدادين قيميين أحدهما ثيوقراطي يقول بالحاكمية الإلهية في تعارض تام مع نظرية القرآن السياسية ... والثاني انثروبروقراطي يقول بالحاكمية الإنسانية في تعارض تام مع كل علم وضعي للظاهرة السياسية" ويتمم:"**وكلا المفهومين فكرة مجردة وليس موجودًا حقيقيًا**" ثم يشرح المرزوقي كلامه السابق ليقول:"**فالعلماني العربي يعيش على أيديولوجية تأليه صورة من مفهوم الإنسان يريد فرضها، كما يعيش الأصلاني على صورة من مفهوم الله يريد فرضها**[67]".

ولكنه فاته أن يضيف كلمة (تأليه) مضافة إلى (مفهوم الله) لتتم المقابلة! ولكنه سيصرح بهذا التأليه لصورة الله بعد قليل.

وهكذا فالأصلاني الثيوقراطي والعلماني الانثروبروقراطي كلاهما (يؤلِّه) فكرة مجردة! الأول يؤله مفهوم الإنسان، والثاني يؤله مفهوم الله! مع أن كلتا الصورتين وكلا المفهومين فكرة مجردة لا وجود لها خارجيًا!

ثم يجري المرزوقي عملية منطقية رياضية ليستنتج بعدها أن الحاكم الفعلي لا هو الله ولا هو الإنسان بل المتكلم باسمهما من "**مافيات النخب الحاكمة رمزيًا ومافيات الحكام الحاكمة فعليًا ومن ثم التواطؤ بين المافيتين في كل العصور والدهور**[68]".

ليضرب بعد هذا ضربته القاضية بقوله:"**وكلتا المافيتين تعبد وثنًا إذا صدقت وتدجل بوثن إذا كذبت، والغالب أنها لا تصدق بل تكذب**[69]"!.

[67]) شرعية الحكم في عصر العولمة ص 23

[68]) شرعية الحكم في عصر العولمة ص 23

العلمانيون يعبدون صورة الإنسان، والأصلانيون يعبدون صورة الله! ولست أدري أي صورة يعبدها المرزوقي غير ذاته! فإنك لا يمكنك أن تعبد من لا تملك تصورًا عنه! فنحن حين نعبد الله، فنحن حتمًا لا نعبده بدون تصور ما عنه، فهل يتهم المرزوقي المسلمين بأنهم يعبدون صورة في أذهانهم عن الله، وإذن فجميعهم وثنيون؟

وتأمل تعميم المرزوقي حين يقول:"**كل** العصور والدهور" مع أنه ينتقد من يستخدم هذا التعميم وبالألفاظ نفسها فيقول رادًا على أحد محاوريه استخدم نفس هذه العبارة (كل العصور)، يقول المرزوقي رادًا على تعميمه:"فما هو سائد في كل العصور من الفكر العقلي والنقلي **لم يتحقق بعد** حتى نقضي فيه بحكم مثل حكمه[70]".

حاشا المرزوقي أن يكون وثوقيًا ولا ساذجًا، ولكن غيره فقط هم الوثوقيون السذج!

وتأمل اعتباره الأصلانيين والعلمانيين كليهما (مافيتين)! وانظر إلى ظِلال هذه الكلمة ومعانيها وما فيها من اتهام يحمل كل أنواع البشاعة والقذارة واستباحة كل شيء وما فيها من سوء الظن واستبطان النوايا.

أما (الأصلانية) فيطلقها المرزوقي على الحركات الإسلامية التي تستند إلى ابن تيمية وتستمدُّ منه سندها النظري[71]، ويصفهم بأنهم يزعمون وراثة الأنبياء في علمهم مع التسليم بوجود علم النبوة وادعاء مواصلتهم له[72] أي أنهم امتداد لأولئك المتصوفة والفلاسفة والمتكلمين والفقهاء الغاصبين لحق الأمة في التشريع!

وأما العلمانية فيطلقها المرزوقي على من هم على الضد من ذلك ممن يفصل الإلهي عن الإنساني[73]، وتستمد من ابن خلدون سندها النظري[74]ويصفهم بأنهم يزعمون لأنفسهم علمًا يغني

---

[69]) شرعية الحكم في عصر العولمة 23

[70]) حرية الضمير والمعتقد ص 145 هامش رقم (30).

[71]) تجليات الفلسفة ص 45

[72]) شرعية الحكم في عصر العولمة هامش (16) ص 235

[73]) تجليات الفلسفة 508

[74]) تجليات الفلسفة 45

عن الوحي فيصبحون من حيث يعلمون أو لا يعلمون قائلين بوراثة الوحي ما داموا قد رفعوا العلم الإنساني المتناهي دائمًا إلى درجة الاستغناء عما يتجاوزه[75].

وفي هذا يقول:"المعلوم أن حركة الإصلاح في النهضة العربية ممارسة وتنظيرًا تستند أهليًا . عدا الأسانيد الأجنبية . على مذهبين أو مصدرين: أحدهما يعود إليه المصلحون الدينيون والثاني يعود إليه المصلحون اللائكيون، والأول هو رئيس السلفية أعني ابن تيمية، والثاني هو رئيس النزعة اللائكية أعني ابن خلدون[76]".

أولئك الأصلانيون والعلمانيون على حد سواء غير قادرين على تحقيق شروط القيم الإسلامية ولا حقوق الإنسان!

وفي هذا يقول:"ولما كان فكر الحركات الإسلامية **يجري على الطريقة التيمية** أي أن مؤدى فكرها هو التنوير الروحي الذي لا يمكن أن يتحقق إلا **بالاستناد إلى سلطة عسكرية** لأن العلماء يمثلون شرعية فاقدة لشروط القوة (علم مقصور على الكلام ولا فعل له في الناس إلا بالإيهام لعدم تضمنه القدرة على الفعل في الأشياء بعد أن ألغوا كل العلوم الدنيوية)، وكان فكر الحركات العلمانية يجري على الطريقة الخلدونية أي إن مؤدى فكرها هو التنوير العقلي الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بمنطق الضرورة الطبيعية ومن ثم بالاستناد إلى سلطة عسكرية (لنفس العلة إذ العلمانية ليست عندنا مبنية على التمكن من العلوم التي تحقق السيادة على العالم بل هي مجرد أيديولوجيا) فإن كلا النوعين من الحركات لا يمكن أن يحقق شروط احترام قيم الإسلام وحقوق الإنسان ...[77]".

لكن الأصلانيين والعلمانيين لا يعبدون وثنًا واحدًا . كما قال المرزوقي من قبل . بل هم يعبدون أوثانًا مختلفة! منها: الواقع!

ولهذا يخصص المرزوقي فصلاً كاملاً عن الواقع حال كونه وثنًا أو صنمًا يعبده الأصلانيون والعلمانيون على حد سواء!

---

[75]) شرعية الحكم في عصر العولمة هامش (16) ص 235

[76]) تجليات الفلسفة ص 82، هامش (1).

[77]) النخب العربية وعطالة الإبداع 172، 173

وفي هذا يقول المرزوقي:"لا يكاد أحد المفكرين العرب يفتح فاه أيًّا كان الاتجاه علمانيًا كان صاحبه أو أصلانيًا إلا ويقرع سمعك **بهبل** الجديد من جوقته أو صيغته النظرية والعملية: الواقع ودوره سواء في فكره الوضعي (نقد التراث في ضوء الواقع) أو في فقهه الشرعي (تطوير الفقه بفقه الواقع المزعوم)، فكيف نفهم المنزلة التي يحظى بها هذا الوثن؟" ثم يقول:"فالمعاني المتداولة عند موثني الواقع سواء كانوا من العلمانيين أو من الأصلانيين لا تتجاوز الفهم العامي لتصور الواقع .. إلخ[78]".

ولعل القارئ لا يظنني بهذه السذاجة التي لا تجعلني أميز بين الحقيقة والمجاز في هذا التعبير! غير أن للوثنية دلالاتها في خطاب متفلسف كالمرزوقي.

وفي إطار ارتباط الفكر الحلولي بالتسلط والطغيان الجبري لا ينسى المرزوقي أن يوزع اتهاماته (لوجه الله) على كلا الفريقين فهو يتكلم عما يسميه الأصولية الدينية والعلمانية **ويجعل الفريقين متزاحمين عند العملاء والأعداء**[79].

وهكذا من تكفير إلى تخوين إلى استبطان للنوايا! كل الناس خونة وعملاء ووثنيون عند المرزوقي!

لم يبق المرزوقي (اللاوثوقي) أحدًا إلا وجعله (واقعيًا حلوليًا) مصنمًا ومؤلهًا لفكرته لا من القدماء ولا من المحدثين، وهكذا فكلهم عميل للطغيان الخارجي أو الداخلي.

فهل اكتفى المرزوقي بكل هذا؟ كلا! إن كل ذلك الهجوم الشرس مع ما يرافقه من (عض) و(نهش) و(خمش) . فعل المستذئبين . لا يسد جوعه!

هـ. وثنية النبي محمد صلى الله عليه وسلم ووثنية إبراهيم الخليل عليهما الصلاة والسلام

وما زال به الحال حتى وصل إلى الرسالات النبوية بعامة وإلى النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وإلى إبراهيم الخليل عليه السلام بخاصة!

---

[78]) النخب العربية وعطالة الإبداع ص 243

[79]) النخب العربية وعطالة الإبداع 35

فحتى سيد الموحدين صلى الله عليه وسلم، وحتى أبو الأنبياء وأبو التوحيد والحنيف المخلص لله وما كان من المشركين الخليل عليه السلام لم ينجوَا من الاتهام بالوثنية عند المرزوقي! وإليك أخي القارئ هذا النص:

ينقل المرزوقي نصًا عن أبي حامد الغزالي في كتابه الشهير (مشكاة الأنوار)، سأنقل لك نص الغزالي كما نقله المرزوقي ثم أنقل لك تعليق المرزوقي عليه (الذي شرح به نص الغزالي حسب فهمه هو).

يقول الغزالي:" إن العارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة– اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانًا علميًّا، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقيًّا. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة".

فالعارفون عند الغزالي الذين لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق تعالى قسمان: قسم توصل إلى هذه الحال بالعلم والدليل والمعرفة العقلية، وقسم توصل إلى هذه الحال من خلال الكشف والذوق، فانتفت عن الفريقين كليهما الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة.

يفهم المرزوقي من هذا النص أن هؤلاء العارفين "**تجاوزوا المظاهر بما هي المتعدد الكلي المحسوس والمعقول الذي استحال حُجُبًا مانعة من إدراك الواحد الحق**[80]".

ويستنتج أن "**هذه الحُجُب هي إذن واقعية الكلي** سواء كان محايثًا (الماهيات المحايثة والتعدد المحسوس) أو مفارقًا (الماهيات المفارقة والتعدد المعقول)[81]".

وهكذا أسقط المرزوقي فكرته عن واقعية الكلي، أسقطها على النص بشكل مباشر، مع أن النص لم يذكر واقعية الكلي لا منطوقًا ولا مفهومًا!

ولأن القائل بواقعية الكلي يراه المرزوقي حلوليًّا وثنيًّا يصنّم أفكاره ويوثنها، يستنتج المرزوقي من نص الغزالي الآتي نتائج مبهرة!.

---

[80]) تجليات الفلسفة 285

[81]) تجليات الفلسفة 285

يقول **الغزالي** . **وما بين الأقواس هو من المرزوقي شرحًا لمعاني الحُجُب** . :"فأقول: إن الله تعالى متجل في ذاته لذاته، ويكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لا محالة؛ وإن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام: منهم من حجب بمجرد الظلمة (عالم الحس)؛ ومنهم من حجب بالنور المحض (عالم العقل)؛ ومنهم من حجب بنور مقرون بظلمة (عالم الخيال) ..[82]".

وإذن فالمحجوبون عن الله كما قال الغزالي منهم المحجوبون بحجاب الظلمة، ومنهم المحجوبون بحجاب النور المشوب بظلمة، ومنهم المحجوبون بالأنوار المحضة.

يقول **المرزوقي:**"والمحجوبون بالظلمة الخالصة هم عبيد الطبع والهوى الملاحدة، والمحجوبون بالظلمة المشوبة بالنور هم عبيد درجات الإدراك الحسي والخيالي والقياس العقلي الفاسد، وهم الوثنيون الذين تكون آلهتهم الوثنية جسمية أو خيالية أو عقلية فاسدة. أما المحجوبون بالنور المحض فهم الذين تجاوزوا ذلك إلى عبادة المجردات العقلية وقد خص منهم الغزالي المعتزلة والمشائية والصفوية الذين يعتبرهم أقرب الفرق إلى الواصلين الذين هم المتصوفة والأنبياء[83]".

ولي مع هذا النص وقفات:

الأولى: قدم المرزوقي أن مقصد الغزالي من تلك الحجب هو (واقعية الكلي) وعلى هذا الأساس بنى كل فهمه لنص الغزالي، وهو فهم متعسّف ومنقوض لعدة اعتبارات، منها:

أن المرزوقي يصف المحجوبين بالظلمة بأنهم "عبيد الطبع والهوى الملاحدة" كما يقول، مع أن الطبع ليس حسيًا ولا الهوى حسيًا! **فكيف يفسره المرزوقي بأنه عالم الحس؟!**

وأما المحجوبون "بالظلمة المشوبة بالنور" مع أن نص الغزالي هو "نور مقرون بظلمة" لا كما يقلبه المرزوقي! فهم كما يفسر المرزوقي "**عبيد درجات الإدراك الحسي والخيالي والقياس العقلي الفاسد وهم الوثنيون الذين تكون آلهتهم الوثنية جسمية، أو خيالية، أو عقلية فاسدة[84]**".

وهذا النص لم يقله الغزالي ولم يطلق على هؤلاء المحجوبين جميعًا بأنهم يعبدون (كليًا) حسيًا أو خياليًا أو عقليًا فاسدًا!!

---

[82]) تجليات الفلسفة 285

[83]) تجليات الفلسفة 386

[84]) تجليات الفلسفة 386

بل إن الغزالي ذكر أن بعضهم يعبد (موجودًا) قاعدًا على العرش وهذا ليس كليًا، بل هو معين موجود حسي!

وإذن فالغزالي لا يتكلم عن عبادة (الكلي) بما هو كلي كما يوهم أبو يعرب الذي تغوّلت فكرة الكلي الواقعي وغلبت عليه حتى أصبحت هي بذاتها معيارًا يحاكم به كل شيء حتى الأنبياء!

إن (العبادة) ليست هي العنوان لهذه الحجب! بل الغزالي جمع ما هو عبادة (لكلي أو جزئي) إلى ما هو غيرها مما يحول دون رؤية الحق ولو لم يكن عبادة بالضرورة.

فقول الغزالي مثلاً عن المحجوبين بالظلمات:" وكلهم محجوبون عن الله تعالى بمحض الظلمة، وهي نفوسهم المظلمة".

ليس معناه أنه يعبدون المفهوم الكلي للنفس المظلمة! بل لو صح أن نطلق عليهم أنهم يعبدون شيئًا لكان الواحد منهم عابدًا لنفسه وشهواتها المعينة لا الكليات.

وكذلك من المحتجبين بالنور مقرونًا بظلمة من يعبد معينات وليس كليات لا كما يقول المرزوقي.

ويعدد الغزالي أولئك المحتجبين وأوضح أن " **منهم من عبد الشّعرى، ومنهم من عبد المشتري إلى غير ذلك من الكواكب بحسب ما اعتقدوه في النجوم من كثرة التأثيرات**" كما ذكر الغزالي طائفة عبدوا (الشمس) وهي معيّنات لا كليّات.

وميّز الغزالي بين من عبدوا تلك المعينات وبين من عبد (النور المطلق)! بقوله:" **وطائفة سادسة ترقوا عن هؤلاء فقالوا: النور كله لا ينفرد به الشمس بل لغيرها أنوار، ولا ينبغي للرب شريك في نورانيته فعبدوا النور المطلق الجامع لجميع أنوار العالم**"

<u>**وهذا يدحض كل الدحض زعم المرزوقي أن هذا النص إنما يبين أن تلك الحجب هي واقعية الكلي!!**</u>

ولعل هذا من (جهل) المرزوقي بالعقائد إذ يظن المرزوقي أن كل من يعبد إلهًا فإنما يعبد . بالضرورة . كليًا أو مطلقًا، وبهذا يفهم أن كل من يعبد شيئًا فهو يعتقد لزومًا أنه يعبد كليًا إما

مفارقًا وإما محايثًا ولا يخطر ببال المرزوقي أن من الناس من يعبد جزئيًا لا يحل فيه كلي**!** ولو أنه قرأ ابن تيمية جيدًا لفهم هذا، فإن ابن تيمية ذهب إلى اسمية الكلي ليدحض حجج القائلين بوحدة الوجود من حيث يرون أن الله وجود مطلق ، فأوضح لهم ابن تيمية أن الكلي لا وجود له في الخارج لا محايثًا ولا مفارقًا **فيلزم أن الله معين وليس بكلي، ولكن المرزوقي لا يفهم كلام ابن تيمية!**

والمراد أن أثبت وبكلام الغزالي نفسه أن الغزالي لا يقصد بالحجب واقعية الكلي ولا عبادته كما يوهم المرزوقي، وهذه هي طريقة المرزوقي في فهم كلام ابن تيمية والفلاسفة والمتكلمين.

الوقفة الثانية مع نص المرزوقي السابق: أن المرزوقي يعتقد أن كل من يثبت واقعيًا كليًا فهو يعبده**!** لذلك قال بأن المحجوبين بالنور المحض . وهم الذين تجاوزوا الظلمة المحضة، والظلمة المشوبة بالنور . وهم القسم الثالث؛ عبدوا . بحسب تعبير المرزوقي . المجردات العقلية وذكر أن الغزالي ذكر منهم المعتزلة والمشائية والصفوية . مع أن الغزالي لم يذكر هذه الأصناف بأسمائها ..

فمن هم المحجوبون بالنور؟ مع أن المرزوقي لم ينقل نص الغزالي فيهم، وسأنقله أنا ليقرأه القارئ فيتضح له كيف يفهم المرزوقي وكيف يجيّر كلام الغزالي ليسقط عليه أفكاره هو**!**

يقول الغزالي:" **ثم المحجوبون بمحض الأنوار وهم أصناف ولا يمكن إحصاؤهم: فأشير إلى ثلاثة أصناف منهم.**

الأول: طائفة عرفوا معاني الصفات تحقيقًا وأدركوا أن إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها على صفاته ليس مثل إطلاقه على البشر؛ فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات كما عرّف موسى عليه السلام في جواب قول فرعون: (وَما رَّبُّ العالَمينَ) فقالوا إن الرب المقدس المنزه عن معاني هذه الصفات هو محرك السموات ومدبرها).

والصنف الثاني: ترقوا عن هؤلاء من حيث ظهر لهم أن في السموات كثرة، وأن محرك كل سماء خاصة موجود آخر يسمى ملكًا، وفيهم كثرة، وإنما نسبتهم إلى الأنوار الإلهية نسبة

الكواكب. ثم لاح لهم أن هذه السموات في ضمن فلك آخر يتحرك الجميع بحركته في اليوم والليلة مرة فالرب هو المحرك للجرم الأقصى المنطوي على الأفلاك كلها إذ الكثرة منفية عنه.

والصنف الثالث ترقوا عن هؤلاء وقالوا: إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغي أن يكون خدمة لرب العالمين وعبادة له وطاعة من عبد من عباده يسمى ملكًا: نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر في الأنوار المحسوسة. فزعموا أن الرب هو المطاع من جهة هذا المحرك؛ ويكون الرب تعالى محركًا للكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة. ثم في تقسيم ذلك الأمر وماهيته غموض يقصر عنه أكثر الأفهام ولا يحتمله هذا الكتاب".

ثم بعد ذِكْرِ هؤلاء المحجوبين بالأنوار المحضة ذكر الغزالي الواصلين فقال:" **وإنما الواصلون صنف رابع تجلى لهم أيضا أن هذا (المطاع) موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر لا يحتمل هذا الكتاب كشفه: وأن نسبة هذا (المطاع) نسبة الشمس في الأنوار. فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي يحرك الجرم الأقصى، ومن الذي أمر بتحريكها إلى الذي فطر السموات وفطر الجرم الأقصى وفطر الآمر بتحريكها، فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر من قبلهم فأحرقت سبحات وجهه الأول الأعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم فإذا وجدوه مقدسا منزها عن جميع ما وصفناه من قبل**".

هاهنا يقول المرزوقي:

"ورغم أن الغزالي قد قسّم درجات الوصول إلى اثنتين كل منها مضاعفة: التصوف بدرجتيه، والنبوة بدرجتيها، فإن هذه الدرجات تعود إلى ثلاث مثل درجات الاحتجاب:

1) **الوصول الصوفي بدرجتيه.**
2) **وصول إبراهيم عليه السلام.**
3) **وصول محمد صلى الله عليه وسلم.**

وذلك لأن درجات الوصول مناسبة لدرجات الاحتجاب بما هي منطلقات له. فالتصوف وصول انطلق من مجاهدة درجة الاحتجاب الأولى، أعني من مجاهدة النفس البشرية، والوصول الإبراهيمي انطلق من درجة الاحتجاب الثانية، أعني الحجب التي يختلط بها النور والظلمة

وهي حجب الحس والخيال والمقايسة العقلية الفاسدة، والوصول المحمدي وصول انطلق من آخر درجات الحجب أعني حجب النور المحض[85]".

ولكن هل نص الغزالي على هذا؟ إنه ليس موجودًا البتة في كلام الغزالي، وإذن فهو كلام المرزوقي وليس كلام الغزالي، بكل ما يستلزمه من شناعات!

إن كلام الغزالي واضح في أن الواصلين هم صنف رابع مختلف عن الأصناف السابقة! انطلقوا جميعًا من حجب النور (التي هي ليست واقعية الكلي بالضرورة كما أوضحنا!) أي أنهم انطلقوا من الصنف الثاني والثالث من المحجوبين بالنور بلا اشتراط أن يكونوا انطلقوا من الحجب التي سبقتها بالضرورة ولم يصرح الغزالي بهذا البتة. ولكن المرزوقي يأبى إلا أن يجعلهم منطلقين من تلك الحجب! **كما أن كلام الغزالي ليس فيه لا تلميحًا ولا تصريحًا أن هؤلاء المحجوبين بالنور قد عبدوا الكليات العقلية أو وثنوها كما يزعم المرزوقي.**

فالصوفية . كما يرزعم المرزوقي . انطلقوا ضرورة من حجاب الظلمة، وإبراهيم . كما يرى المرزوقي . انطلق من حجب الظلمة المشوبة بالنور!! مع أن نص الغزالي أنه . أي إبراهيم . انطلق من الصنف الثاني من المحجوبين بالنور لا كما يريد المرزوقي أن يقسر نص الغزالي عليه، **ولكن المرزوقي (مهووس) بواقعية الكلي كأنها (عقيدة دينية) يقسم الناس بناء عليها ولاءً وبراءً ويسبهم ويشتمهم ويتكلم في نياتهم تمامًا كما ينطق أي إنسان متطرف في عقيدته يوالي على عقيدته ويعادي عليها!**

ثم يكمل المرزوقي فيقول:"فإذا ربطنا مدلول الاحتجاب ودرجاته بمدلول الوصول ودرجاته [مع أن الغزالي لم يربط هذا الربط بل هو ربط المرزوقي] ... **ومن ثم فإن درجات الاحتجاب هي درجات الواقعية، ودرجات الوصول هي درجات نفيها، وإذن فمنزلة الكلي هي المحدّدة للحجب ولتجاوزاتها:**

1) فالتدرج من إثبات الواقعية المطلق إلى إثباتها النسبي هو درجات الاحتجاب:

أ. **درجة الإلحاد والدهرية النفسية: عبادة الهوى.**

---

[85]) تجليات الفلسفة 387

ب. درجة الوثنية المشبهة (بمراحلها الثلاث، الحسي والخيالي والعقلي الناقص): المشبهة والأشعرية.

ت. درجة الوثنية المجردة: الاعتزال، المشائية، الصفوية.

2) التدرج من إثبات الواقعية النسبي إلى نفيها المطلق هو درجات الوصول بعدها.

أ. درجة التصوف وتنطلق من أولى درجات الحجاب أعني من مجاهدة النفس لأن النفس هي أول الحجب.

ب. درجة إبراهيم عليه السلام وتنطلق من ثانية درجات الحجاب، أعني من مظاهر العالم الحسية والخيالية والعقلية الفاسدة (لكون إبراهيم من المصطفين واصطفاؤه يعني تخلصه من الحاجة إلى مجاهدة النفس والهوى: وآية الأفول شاهدة على ذلك).

ت. درجة خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم، وتنطلق من آخر درجات الحجب أعني من حجاب الأنوار المحضة (لكون محمد سيد المصطفين)..[86]"

مع أن المحتجبين بالنور . أكرر وأؤكد . لم يصفهم الغزالي بأنهم وثنيون وثنية مجردة! ولا أنهم يعبدون هذا الوثن العقلي! كما يقول المرزوقي!

ومع أن النبي محمدًا صلى الله عليه وسلم عاش حياته عازفًا عن الأوثان كلها ومبغضًا إياها كلها فلم يثبت عنه أنه عبد وثنًا قط! إلا أن المرزوقي يأبى إلا أن ينسب رسول الله إلى أنه عبد الكلي الواقعي في مرحلة من حياته قبل أن يتحرر من هذه الوثنية بكل تعيناتها!! فحتى النبي محمد صلى الله عليه وسلم لم ينج من (عبادة الكلي الواقعي) كوثن عقلي! ولو في مرحلة من حياته! ولست أدري هذا الواقعي الكلي الذي عبده (سيد الموحدين) محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم أهو مفارق فيكون عبد وثنًا مفارقًا؟ أو محايث فيكون النبي قد مرّ بوحدة الوجود قبل أن يكتشف الأمر؟!

بعد هذا يضرب المرزوقي ضربته القاضية فيقول:

---

[86]) تجليات الفلسفة 388

"لذلك كان القرآن بما هو دحض لهذه الدرجات الثلاث ـ أعني الاعتزال والمشائية والصفوية ـ قابلاً لأن يكون مصدرًا لمضموناتها ولتأويلاتها وذلك هو تجاوزُ الحجب النورية، تجاوزها الذي يتميز به النبي محمد صلى الله عليه وسلم[87]".

أي أن النبي نجا من الوقوع في أحابيل ما يقبل النص أن يكون مصدرًا له من التأويلات الفاسدة الوثنية (الوثنية المجردة المتمثلة في المعتزلة والمشائية والصفوية كما نقلنا عنه قبل قليل)

ثم يقول المرزوقي:"**وهكذا يتميز التوازي بين المحتجبين بالصفات البشرية، والواصلين بمجاهدتها خاصة (التصوف)، والمحتجبين بالحس والخيال والمقايسات العقلية الفاسدة والواصلين بمجاهدتها خاصة (إبراهيم عليه السلام)، والمحتجبين بالنور المحض والواصلين بمجاهدته خاصة (محمد صلى الله عليه وسلم) ..[88]".**

تأمل هذا التوازي! فالمتصوفة وصلوا بمجاهدتهم لحجاب الظلمة في مقابلة المحتجبين بها، وإبراهيم وصل بمجاهدة الحس والخيال والمقايسات العقلية الفاسدة في مقابلة المحتجبين بالنور المشوب بظلمة، ومحمد صلى الله عليه وسلم وصل بمجاهدة حجاب النور المحض في مقابلة المحتجبين به!

وهذا هو سر تفضيل النبي محمد على إبراهيم لأن إبراهيم من الدرجة الثانية لأنه لم يستطع تجاوز ما تجاوزه النبي الكريم صلى الله عليه وسلم من الأوثان! فإن إبراهيم تجاوز الوثن المادي والخيالي والعقلي الفاسد، ولكنه لم يستطع تجاوز الكليات العقلية (التي هي حجاب النور المحض) التي تجاوزها النبي صلى الله عليه وسلم!

وهاهنا يكمل المرزوقي نظريته (التوثينية) في حق النبي محمد صلى الله عليه وسلم وفي حق أبي الأنبياء الموحدين إبراهيم عليه السلام فيقول شارحًا النص السابق:"**فيتم تجاوز التعدد الذي مصدره ذات الإنسان وهي أول الأوثان (التصوف)، وتجاوز التعدد الذي مصدره العالم المادي**

---

[87]) تجليات الفلسفة 389

[88]) تجليات الفلسفة 389

وإدراكاتنا له، وهو ثاني الأوثان (إبراهيم عليه السلام والأفول)، وتجاوز التعدد الذي مصدره العالم الروحي وإدراكاتنا له، وهو ثالث الأوثان (محمد صلى الله عليه وسلم) ..[89]".

والمقصود بالتعدد ما ينافي وحدانية الله، وإذن فالمتصوفة تجاوزوا أول الأوثان فكانوا أقرب إلى توحيد إبراهيم، وإبراهيم تجاوز ثاني الأوثان فكان أقرب لتوحيد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والنبي محمد صلى الله عليه وسلم تجاوز ثالث الأوثان فكان الموحد الخالص السابق الأقرب للتوحيد الحق الصافي الذي لم يختلط بتعدد!

أي أن إبراهيم عليه السلام ما يزال يحول بينه وبين النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وثن لم يستطع التخلص منه هو وثن النور المحض أي الكلي العقلي! لكون إبراهيم من المصطفين واصطفاؤه يعني تخلصه من الحاجة إلى مجاهدة النفس والهوى: وآية الأفول شاهدة على ذلك. بعكس النبي الكريم الذي هو سيد المصطفين فاصطفاؤه هو تخلصه من الحجب التي هي محض أنوار (أي كليات عقلية واقعية)!

وهنا يختم المرزوقي كلامه في هذه النقطة فيقول:" **وإذن فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم . حسب المشكاة . نافٍ بإطلاق لكل التعينات الكلية المغايرة للذات الإلهية**[90]".

وهذه هي خاصية النبي صلى الله عليه بما هو سيد المصطفَيْن أنه نافٍ بإطلاق لكل التعينات الكليّة المغايرة للذات الإلهية، بخلاف إبراهيم الخليل، ثم المتصوّفة!

أقول: إن هذه النتيجة ليست حسب نص المشكاة! بل هي حسب فهم المرزوقي الذي يقسر نص المشكاة عليه! إن المرزوقي هنا (يماهي) بين فهمه ونص المشكاة، ويجعل فهمه للمشكاة هو نفس المشكاة! ليلقي بتبعة كلامه (الكفري) على ظهر أبي حامد الغزالي! وقد بينّا بما هو أوضح من الشمس مقدار البينونة بين نص المشكاة وبين خيالات المرزوقي!

إن هذا النفي المطلق لكل تعينات الكلي الذي ينسبه المرزوقي للنبي الأكرم، لم يحظَ به إبراهيم الخليل عليه السلام! ولا الصوفية الأقل منه درجة!

---

[89]) تجليات الفلسفة 389

[90]) تجليات الفلسفة 389

وإذن فالنبي كان وثنيًا في مرحلة ما ولكنه تجاوز الكلي العقلي الواقعي الذي هو ثالث الأوثان فتحرر من هذه الوثنية وتخلص منها، وإبراهيم تجاوز الكلي المادي والخيالي والعقلي الفاسد وهو ثاني الأوثان ولكنه لم يستطع تجاوز الكلي العقلي الذي هو حجاب النور المحض ولهذا لم يرق إلى درجة النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

ولمّا كان النبي الكريم صلى الله عليه وسلم نافيًا بإطلاق (لكل) التعينات الكلية المغايرة للذات الإلهية فهو إذن (اسمانيٌّ) خالص! **وإلا فماذا نفهم من كونه ينفي (كل) التعينات الكلية المغايرة للذات الإلهية؟**

إن هذا الكلام لا يستغرب من المرزوقي! فإن من يصف رسالات الله بالفشل! لا يستغرب منه مثل هذا الكلام في حق أنبياء الله ورسله، فها هو ذا يقول في سياق الحديث عن أنه لا معجزة في الإسلام سوى القرآن، يقول:"لا يمكن أن يكون الرسول رسولاً حقيقيًا إذا كان من شرطه المعجزات التي من جنس ما يقص القرآن في كلامه عن فائدة خرق العادات، لأن ذلك لم يفد في الماضي **بدليل فشل الرسالات السابقة** ..[91]".

وإذن فالرسالات السابقة فاشلة! وإذا كانت الرسالات السابقة هي نص توجيهات الله وأخباره وتكليفه للأمم السابقة فكل هذا عند المرزوقي فاشل! وإذا كان الله هو منزل تلك الرسالات وهو فاعل تلك المعجزات الخارقة لتحرير الناس من سيطرة التعلق بالطبيعة فمعنى هذا أن أداء الله فاشل! ولك أن تتخيل ما تشاء من لوازم هذا القول! فالرسالات هي الفاشلة وليس الذين كفروا بها! فالله لم يفعل الفعل المناسب الذي يترتب عليه إقناع الناس!

هل انتهى الأمر هنا؟

لا لم ينته! فما يزال لدى المرزوقي ما يقوله حول نص الغزالي في المشكاة! يكمل المرزوقي حديثه فيقول:"فأما درجات إثبات الواقعية فهي درجات الانفعال التي يكون فيها الإنسان مطلق العبودية [ذاك أن القائلين بواقعية الكلي والمطابقة يرون أن العلم هو انفعال بالواقع ينعكس في الذهن ويرتسم فيه وهو عبادة للكلي الواقعي في نظر المرزوقي كما رأينا]، فمن عبادة النفس والهوى، إلى عبادة الأوثان الحسية والخيالية والواقعية والعقلية ذات المصدر العالمي المادي

---

[91]) فلسفة التاريخ الخلدوني ص 96، هامش رقم (5).

(عبادة المعرفة المستمدة من العالم المادي بالانفعال)، **إلى عبادة الأنوار أو العالم العقلي والروحي، وهي آخرة مراحل العبودية وأدناها إخضاعًا للإنسان الذي يبدو فيها قد تحرر من الانفعال بالأوثان الخارجية ....[92]"**

آخرة مراحل العبودية هي التي استطاع رسول الله تجاوزها ولم يستطع إبراهيم تجاوزها بعد أن تحرر من المرحلة التي قبلها!

ثم يقول المرزوقي:"**وأما درجات نفي الواقعية فهي درجات الفعل التي يكون فيها الإنسان مطلق السيادة [فإثبات الواقعية انفعال، ونفي الواقعية فعل إذ يفعل الإنسان فيها علمه وعمله معًا ولا ينفعل بشيء خارجي عنه فتأمل] فمن مجاهدة النفس والسيادة عليها إلى مجاهدة العالم المادي المؤلَّه والسيادة عليه، إلى مجاهدة العالم الروحي والسيادة عليه (وهو معنى ختم النبوة بغاية الرسالات)، نصل إلى الإنسان الطليق بإطلاق: من نفسه، ومن العالم المادي، ومن العالم الروحي، إنه عهد البشرية اللامحددة بإطلاق، السيدة على ذاتها وعلى العالم المادي والروحي دون توثين الذات البشرية، وقتل الذات الإلهية[93]**".

ثم يقول:"**وما معبوده الواحد المطلق الذي لا حد له إلا تحرره المطلق الذي لا حد له من معبود سوى الله؛ كما فهم ذلك ابن تيمية، ذلك هو السر الذي لم يستطع الغزالي البوح به، وأقدم عليه ابن تيمية وابن خلدون، حيث يصبح الإنسان المصدر المطلق للعلم والعمل، بما هما تشريعان ليس لهما ما بعدٌ يسمو عليهما وتمثله سلطة روحية معصومة تزعم لنفسها دور الوسيط المستعبد للإنسان باسم خلافة الرحمن[94]**".

لو كان المقصود بالكلام ظاهره لما كان هناك أي سر يخافه الغزالي! فمن الذي لا يجرؤ أن يقول إن عبادة الله الواحد الأحد تحرر الإنسان من عبادة كل ما سواه؟

وإذن فالأمر عند المرزوقي ليس كما يبدو إنه يقصد معاني عميقة أدركنا بعضها وندرك فيما يلي بعضها، ولكنه لا يلبث أن يخبرنا بما لديه، أما **الواحد المطلق** فابن تيمية ينفيه كل النفي**!** فهو

[92]) تجليات الفلسفة العربية 390 وما بين معكوفتين فهو مني.

[93]) تجليات الفلسفة العربية 390 وما بين معكوفتين مني.

[94]) تجليات الفلسفة العربية 390

عنده في الأذهان لا في الأعيان! فالله عند ابن تيمية جزئي معيّن وليس كليًّا مطلقًا وهذا هو سر كل ثورته الاسمية! إنه ينفي الوجود المطلق فكل موجود له وجوده الخاص به والذي لا يشاركه فيه غيره.

ولكن المرزوقي . وسأبين هذا في وقته . يعتقد أن الله مجرد (فكرة) في ذهن الإنسان! فهو يكرر كثيرًا أن الله مطلق وأنه واحد مطلق وأنه إنّيّة مطلقة (أي وجود مطلق) [95]، ويثبت صفات الله أجناسًا كليّة[96]! أي أن صفات الله كليّات قائمة بكلي! وهو ما ينقضه ابن تيمية نقضًا بل هو أساس نقده لأساس المنطق الميتافيزيقي.

وأما قوله بأن يكون الإنسان هو المصدر "المطلق" للعلم والعمل ناسبًا هذا لابن تيمية فهو محض كذب وافتراء على ابن تيمية! فهي عبارة تنفي تمامًا فاعلية الله في الوجود! فإذا كان الإنسان هو المصدر (المطلق) للعلم والعمل فأين الله إذن؟! وابن تيمية ينقض كلام المرزوقي هذا نقضًا كما سيأتي في حينه، هذا هو السر الذي خالف الغزالي أن يقوله وقال به ابن تيمية: إنه نفي وجود الله واعتباره مجرد فكرة في ذهن الإنسان، وهو ما سنراه بعد قليل.

وإذن فالمرزوقي هنا أجرم أربع جرائم:

الجريمة الأولى: هي أنه جعل النبي صلى الله عليه وسلم وثنيًا يعبد الكلي الواقعي العقلي ثم تجاوزه متحررًا من هذه العبودية، لينفي كل تعينات الكلي الواقعي بما هي مغايرة لذات الله، ولأنه نفى (كل) تعينات الكلي، **فالنبي إذن اسمي خالص!**.

الجريمة الثانية: أنه جعل خليل الله إبراهيم عليه السلام وثنيًا يعبد الكلي المادي والخيالي والعقلي الفاسد ثم يتجاوزه بعد هذا إلى عبادة الكلي العقلي الروحي دون أن يتحرر تحرر النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، ولهذا كان النبي الكريم صلى الله الله عليه وسلم أعلى درجة منه.

الجريمة الثالثة: أنه حمل كلامه في وثنية رسول الله ووثنية الخليل حمل هذا على ظهر الغزالي يرحمه الله! فهل يخطر ببال أحد أن يفكر الغزالي في أنبياء الله بهذه الطريقة؟

---

[95]) الجلي 1: 283

[96]) شروط نهضة العرب والمسلمين 79

الجريمة الرابعة: أنه جعل هذه الاسمانية الخالصة للنبي الكريم هي جوهر ثورة ابن تيمية بحيث يصبح الإنسان (المصدر المطلق) لعلمه وعمله! زاعمًا أن الواحد المطلق هو الله وحده، أي أنه مجرد فكرة ذهنية لأن المطلقات في الأذهان لا في الأعيان (لا يؤمن المرزوقي بالمطلق إلا على سبيل الدوغما والافتراض فقط والتسليم كما سيأتي)، مع أن أساس اسمية ابن تيمية هو نفي الواحد المطلق ووجوده وأنه مجرد مفهوم ذهني، ليثبت ابن تيمية أن الله موجود معيّن له تحقق في الخارج.

وبعد أن سردت لك هذه الجرائم، سأسرد لك **الجريمة الخامسة** والأخيرة وهي أشنع الجرائم هنا، إذ يسرد المرزوقي في نقاط نتيجةَ بحثه (في منزلة الكلي) ليرتب درجات هذه المنزلة من الإثبات المطلق إلى النفي المطلق، أي من الواقعية الكلية المطلقة الخالصة، إلى الاسمية الكلية المطلقة الخالصة، فيقول:

"منزلة الكلي الواقعية والاسمية وما بينهما من وسائط تتحدد بالصورة التالية (...):

1) **فالواقعية يمكن أن تكون مطلقة حيث يتقدم المعقول على العقل، عند الإله والإنسان، فيكون الإله كالإنسان منفعلاً بمعلومه ومعموله. [أي بحيث يكون العلم تابعًا للمعلوم وسأنقل نصوصًا عن ابن تيمية يصرح فيها بهذا مما يقتضي حتمًا أن ابن تيمية واقعي بهذا المقياس البديع!]**
2) وقد تكون إضافية إلى الإنسان فقط، حيث يكون العقل الإلهي متقدمًا على العقل ومبدعًا له؛ وهي إذن **اسمية إضافية** إلى الإله فقط.
3) ويقابل (2)[97] الواقعية الإضافية إلى الإله التي هي اسمية إضافية إلى الإنسان، حيث تكون أفعال الإنسان النظرية والعملية من إبداعه، وليست من إبداع الإله؛ وإلا صار مسيّرًا ومجبورًا، لا مخيّرًا ومكلفًا.
4) **ويقابل (1) أخيرًا الاسمية المطلقة حيث <u>يزول تقدم المعلوم والمعمول على العقل</u> عند الإله والإنسان** [بحيث يصبح المعلوم تابعًا للعلم وهذا ما يثبته المرزوقي طويلاً وكثيرًا ويؤيده بما يراه أدلة وبراهين في كل كتبه وينسبه للحنيفية المحدثة وللقرآن ولابن تيمية وابن خلدون وهو فحوى النظرية التي ينسبها للغزالي في الإرادة الإلهية وتقدمها على

97) يقصد أن هذه الدرجة مقابلة للدرجة الثانية ومناظرة لها.

العقل والعلم كما سيأتي في حينه]، **وهذا يعني بدوره أن الإله هو بدوره من صُنْع العقل الإنساني**، كما أن الإنسان من صنع العقل الإلهي فلا يوجد أحدهما فعلاً إلا إذا ثبت أن الآخر **مجرد فكرة في ذهنه، وهو ما ينتهي إلى تأنيس الإله، ثم تأليه الإنسان، ثم قتلهما، والعودة إلى الوضعية الأولى، أعني الواقعية المطلقة، حيث تصبح الذاتان مجرد انعكاس منفعل للحتميات الخارجية العمياء، وهذا هو منطق التاريخ الغربي المعاصر**[98]".

كذا كذا! وإذن فـ (اسمية) الحنيفية المحدثة الخالصة، و(اسمية) محمد بن عبد الله الخالصة، و(اسمية) ابن تيمية الخالصة، و(اسمية) ابن خلدون الخالصة، **إنما جوهرها هو هذا: أن يكون الله مجرد فكرة في ذهن الإنسان هو صنعها ولا وجود له متحققًا في الخارج بل وجوده الفعلي هو كونه فكرة في ذهن الإنسان!**

وهكذا فالاسمية تؤدي إلى تأنيس الإله ضرورة، ثم تأنيس الإنسان ضرورة، ثم قتلها ليعود الأمر إلى الوضعية الأولى! إلى الواقعية المطلقة! أي إلى عبادة الأوثان.

وهو ما يؤكده المرزوقي حين يتكلم عن ابن خلدون وأن "**نظريته في الوجود الإنساني تعتمد على نظرية الإنسان السيد أو الإنسان الحر الذي يحب التأله**[99]".

تلك هي الاسمية الخلدونية! ومثلها الاسمية التيمية وهذا هو جوهر الحنيفية المحدثة وجوهر دين النبي الخاتم، وجوهر ختم الوحي، وجوهر ثورة ابن تيمية وابن خلدون، **إنها على التحقيق دعوة لنفي الإله، وتأليه الإنسان، بسيادته المطلقة وكونه المصدر المطلق للعلم والعمل، لتكون النتيجة هي عودة عبادة الأوثان من جديد!**

بعد هذا كله، لست أدري ما سر غضب المرزوقي حين يوصف بالخيانة؟ ولست أدري ما سر غضبه حين يوحي أحد بأن كلامه يقتضي الكفر والإلحاد!

في حين أن المرزوقي هو أيضًا يكفّر الآخرين، ويخوّنهم، ويستبطن نواياهم، كما رأينا سابقًا، وسنرى لاحقًا.

---

[98]) تجليات الفلسفة العربية 529 وما بين معكوفتين مني.

[99]) فلسفة التاريخ الخلدونية 79

أبعد هذا يلوم المرزوقي من يتهمه بسوء النية؟ وأنه اتخذ ابن تيمية حصان طروادة لتمرير هذه الأفكار؟!

أبعد هذا نستطيع أن نعد المرزوقي نسبيًا حقًا ولاوثوقيًا حقًّا؟

أبعد هذا نستطيع أن نقول إن المرزوقي أمين ونزيه؟ وله مصداقية؟

أبعد هذا لا نشك في أن المرزوقي يقدم أدلوجة يلبسها لباسًا علميًا مزيفًا؟

أبعد هذا لا نشك في أن المرزوقي يوثّن فكره، ويؤله نفسه حين يدخل إلى أعماق السرائر التي لا يعلمها إلا الله؟!

وعودًا على بدء.

من هنا يكمن . كما يرى المرزوقي . جانب من أهمية ابن تيمية البالغة فلسفيًا، هو تحقيق هذه النقلة الانقلابية النوعية إذ قام ابن تيمية **بمقاومة النظرة الحلولية الناتجة لزومًا عن القول بواقعية الكلي التي أدت إلى الجبرية والطغيان السياسي**[100].

ومن هنا تكمن أهمية ابن تيمية البالغة في نظرية الاسمية التي يزعم المرزوقي أنه كان هو الغاية في تأسيسها سلبًا (بنقد الواقعية في مستندها المعرفي علم المنطق وفي أساسها الميتافيزقي) وإيجابًا بتأسيسها معرفيًا.

ومن هنا كذلك يرى المرزوقي نفسه (السوبرمان) الذي يكمل مشروع ابن تيمية وابن خلدون للخلاص من كل تلك الثمار البشعة التي ما تزال تعشش في واقعنا المعاصر كما عششت في تاريخنا، فيقول:"وهذا أحد القوانين الكلية التي نبحث عنها في كل **محاولاتنا لمواصلة جهد ابن خلدون وابن تيمية في فهم الثورة المحمدية بتغيير نظرية المعرفة والوجود الموروثة عن اليونان (ابن خلدون) وبمحاولة تأسيس علوم الإنسان بصورة تدعم الثورة الميتافيزيقية الناتجة عن هذا التغيير (ابن خلدون) ..**[101]".

---

[100]) تجليات الفلسفة ص 40، 41

[101]) النخب العربية وعطالة الإبداع 27

بل إن هذا المرزوقي (المتأله) يرى أن عمله في كتابه (الجلي) في التفسير هو خلق لأسطورة المستقبل الإسلامي القادم! (يا للهول ..!) يقول:"وغاية المشروع هي: تحديد شروط توحيد الأمة، وفتح أفق الطموح الكوني أمام شبابها ليصبح في مستوى الرسالة من حيث كونية قيمها الخاتمة التي تعتقد الأمة أنها مكلفة بتحقيقها في التاريخ الفعلي فلا تكون مجرد معتقدات في الأذهان، بل تصبح أفعالاً تحققها في الأعيان ... **هدفي هو إذن جعل التاريخ من حيث دوره في بناء للمستقبل إضافة إلى دوره في العلم بالماضي يكون من جنس العلم الخيالي الذي هو أرضية كل خيال علمي وعملي مبدعين:**

فتح أفق الخيال عند شباب الأمة تأسيسًا لأفق الطموح بحيث تصبح الأمة من جديد مبدعة لما يبدو مستحيلاً عند الكسلى من المفكرين والمبدعين، ويمكن ترجمة المشروع لغير المؤمنين بالقرآن وبالرسول فنصوغه بلغتهم **فيكون عملي وكأنه خلق لأسطورة المستقبل الإسلامي في المخيلة لتصبح مدار السؤال الذي يولد عزم الأمر فيبدع ما يبدو من المحال**[102]".

بل هو يقول عن كتابه الذي أوضح فيه نظريته في ترسيخ مفهوم الإعجاز القرآني القائم على انتظام الكون لا خرقه "**فيمكن أن يعد هذا العمل تخليصًا للإسلام والمسلمين من هذا التوثين .. إلخ**[103]" وقد نقلنا هذا النص سابقًا.

أقول: وفقك الله في مشروعك الأسطوري الذي سيرسخ المستقبل الإسلامي في المخيلة عن طريق انتقاص القرآن والرسالات السماوية ورميها من طريق اللزوم بالوثنية، وشتم علماء الأمة ومتكلميها وفلاسفتها ومتصوفيها وجعلهم عملاء للمستبدين الخارجيين والداخليين، وعن طريق شتم حركاتها الإسلامية والعلمانية، واتهام الجميع إما بالكفر أو بالخيانة!

أهو مستقبل إسلامي ما يتأسس على هذا التفكير القائم على التكفير والتخوين والإساءة للأمة بأسرها بل حتى لابن تيمية وابن خلدون نفسه؟! فضلاً عن أعظم أنبياء الله ورسله؟

أترك للقارئ الإجابة! وألوى الآن عنان القلم للانتقال إلى الفصل الثاني.

---

[102]) الجلي في التفسير، الكتاب الأول، ص 203

[103]) شرعية الحكم هامش رقم (29)، ص 239

الفصل الثاني

اسمية المرزوقي بما هي حل للإشكال

"وما أشبهَه في هذا الكلام بما ذكر في قول القائل: فخرّ عليهم السقف من تحتهم؛ أن هذا لا عقل ولا قرآن"

ابن تيمية

اسمية المرزوقي بين النقد السلبي والتأسيس الإيجابي

قبل أن نلج مولج الحديث في التحقق من دعاوى المرزوقي حول اسمية ابن تيمية أو واقعيته وحول تاريخ الفلسفة العربية ومنطقه الموصل إلى المأزق الذي حله ابن تيمية بالاسمية المدّعاة؛ أحب أن أستعرض اسمية المرزوقي كما يراها سلبًا (بنقد الواقعية) وإيجابًا (بتأسيس الاسمانية)،

إن المرزوقي يرى أن واقعنا المعاصر شبيه من حيث الأزمة التي أساسها هو القول بالكلي الواقعي وما ينتج عنه، شبيه بالواقع الذي عالجه ابن تيمية، ولولا ذلك لما كتب في هذا الموضوع ولما اعتنى به[104].

ولن أقوم بفصل السلبي عن الإيجابي اختصارًا وثقة بذكاء القارئ، إذ النقد السلبي للواقعية يؤسس تأسيسًا إيجابيًا ضمنيًا للاسمية، كما أن التأسيس الإيجابي للاسمية ينقد بشكل ضمني الواقعية، وسأسرد ما أحسبه أهم الأسس والقواعد التي يعتمدها المرزوقي في هذه الاسمية التي يدعو إليها، ويعدها إصلاحًا للعقل في الفلسفة العربية وتهييئًا للفلسفة الاستخلافية النسبية بديلاً عن الفلسفة الجحودية القطعية، عبر النقاط الآتية:

القاعدة الأولى: المطابقة بين ما في الأذهان وما في الأعيان مستحيلة، والحقيقة المطلقة وهم!:

كما أن المرزوقي يرى أن جوهر واقعية الكلي هو دعوى المطابقة بين ما في الأذهان وما في الأعيان، فمن الطبيعي إذن أن يكون جوهر اسمية الكلي . بما هي النقيض للواقعية . هو استحالة المطابقة وإلغاؤها.

فهاهوذا يصرح بلا مواربة أن "**الحقيقة المطلقة ما هي إلا وهم**[105]" وبناء على هذا "**فالمطابقة الوجودية ممتنعة فعلاً**[106]" **وأن من يقول بها فهو يقول بإمكانها وهمًا**[107]**، وهي لا تصح معيارًا <u>إن قلنا بها</u> إلا بالنسبة إلى الله تعالى**[108].

وحين يقال: الحقيقة المطلقة ما هي إلا وهم! فقل على الدين والعقل والأخلاق والقيم: السلام! فلا حقيقة مطلقة أصلاً، ثم يدعي أنه نسبي لا نسبوي! وسيتضح لنا بما لا مجال للشك فيه أنه نسبوي بإطلاق وأنه مسفسط حتى الثمالة لا كما يدعي لتغطية نسبويته البروتاجوراسية (نسبة إلى بروتاجوراس السوفسطائي المعروف).

[104]) فلسفة التاريخ الخلدونية 104

[105]) نقد الميتافيزيقا 18

[106]) شروط نهضة العرب والمسلمين 211

[107]) شروط نهضة العرب والمسلمين 211

[108]) شروط نهضة العرب والمسلمين 232

فعبارته: (الحقيقة ما هي إلا وهم) هي عبارة وثوقية جدًا وقطعية جدًا، إذ هي مبنية على النفي ثم الإثبات، فقوله: (ما هي) نفي لكل ما تحتمله الحقيقة من معان، ثم قوله: (إلا وهم) إثبات لمعنى واحد فقط للحقيقة هو أنها وهم وليست شيئًا غير ذلك، إلا إذا كان المرزوقي يتكلم وهو (غير صاح)!.

ولهذا فمن الممكن أن نسأل المرزوقي: قولك: الحقيقة المطلقة ما هي إلا وهم ..

قولك هذا نفسه: هل هو حقيقة أو لا؟ فإن قال: نعم! فقد تناقض لأنه أقر أن الحقيقة وهم، وإذن فقوله هذا وهم! وإن قال: لا، فقد أسقط كلامه من أساسه!

ولا يضرنا هاهنا البتة أن يدعي أن عبارته نسبية، لأنه من الممكن أيضًا توجيه السؤال له فيقال له: **قولك (الحقيقة ما هي إلا وهم) هل هو نسبي؟**

إن قال: نعم، فمعنى هذا أنه يقر بأنه من الممكن وجود حقيقة مطلقة! وهو ما يراه ممتنعًا وبكل قوة فيتناقض مع أنه يبني عليه أحكام التكفير والتخوين كما رأينا وسنرى.

وإن قال: لا، فمعنى هذا أن كلامه هو حقيقة مطلقة وإذن فهو وهم!

فأي اضطراب وأي اختلاط وأي عبث يمارسه هذا الرجل باسم الفلسفة؟

إن المرزوقي يطلق أحكام التكفير مثله مثل أي متعصب وثوقي يكفّر خصومه فيقول عن أحد خصومه:"فإذا ادّعى أن علمه ليس معرفة مؤقتة بل هو عين الحقيقة فهو قد ادعى النبوة والعلم اللدني، وفضلاً عن الفلسفة التي تخلّت عن مثل هذه الأوهام منذ أمد طويل؛ فالقائل بالعلم المطلق يكون في كلتا الحالتين مكذبًا بالقرآن، حاصرًا الوجود في الإدراك[109]"!

وهكذا فكل من يقول بأنه من الممكن أن تعرف الحقيقة المطلقة يقينًا فهو **كافر مرتد مكذب بالقرآن!** فيا لغرابة أن يقوم (فيلسوف) يقول بالنسبية ويدعو إليها ويحارب التعصب والوثوقية ويحتقرها، يا لغرابة أن يقوم بإطلاق أحكام التكفير من غير دليل (قطعي) من الكتاب ولا من السنة! لاسيما وهو ينفي أصلاً وجود أي دليل قطعي كما سيأتي في حينه! فيا للتناقض!

---

[109]) الثورة القرآنية 21

وهاهنا لا بد من سؤال:

من المعلوم أن إطلاق حكم التكفير لا بد أن يكون مستندًا إلى الكتاب والسنة فلا يمكن أن نكفر من لم يكفره الله تعالى في كتابه، ولم يكفره النبي صلى الله عليه وسلم في سنته القطعية، **فالتكفير حكم شرعي موكول لأحكام الكتاب والسنة وليس إلى الهوى،** فأين يجد (الشيخسوف) . وهي عبارة منحوتة من شيخ وفيلسوف . المرزوقي في الكتاب والسنة **دليلاً (قطعيًا) يقتضي كفر من قال بمطابقة العلم للمعلوم؟ ولا يدري هذا الشيخسوف أنه يكفّر كافّة علماء الأمة وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية (أرجو أن تحفظ هذه النقطة لأنك سترى لوازمها في الفصل الثالث من هذا الكتاب).**

حينئذ مهما يأت به المرزوقي من دليل فسينقلب عليه مباشرة، لأنه . وببساطة . ينفي المطابقة من الأساس أي أنه إما أن ينسجم مع نفسه ويلغي المطابقة بين علمه وبين مقتضى آيات الكتاب البينة، وإذن فتكفيره ما هو إلا الهوى والتشهي، أو أن يزعم أنه مستند إلى نص قطعي في الكتاب والسنة وهذه هي إذن المطابقة، **وهكذا فيكون المرزوقي أول الداخلين في حكمه بالكفر أي أنه سيكفّر نفسه!**

وإذا كان المرزوقي يحارب وجود سلطة روحية تكون حكمًا على إيمان الناس وتتحوّل إلى طاغوت، فما باله يجعل من نفسه سلطة روحية طاغوتية ويحيل نظرياته التي لم يأت بها كتاب ولا سنة إلى عقائد وحقائق إيمانية يكفّر مخالفيه على ضوئها؟!

بعد هذا هل لا يزال المرزوقي مصرًا على أنه غير وثوقي؟! وأن أفكاره هذه ليست أوثانًا مثبّتة، وأنه لا يُلبِس الأيديولوجيا (التكفيرية) ثياب العلم؟!

القاعدة الثانية: ليس هناك حقائق أولية:

ينفي المرزوقي وجود الأوليات الضروريات التي يقوم عليها التفكير الإنساني، كمبدأ عدم التناقض مثلاً، وأن الواحد نصف الاثنين، وغيرها، فهذه عنده ليست حقائق، ما هي إلا (افتراضات)[110] لتساعد الناس على التفكير وهي مجرد مواضعات بشرية ذريعية يستخدمها الناس

[110]) حرية الضمير والمعتقد 184

للمعرفة النسبية وإلا فهي ليست حقائق ولا يمكن الوثوق بها والاستناد إليها، لأنها علم قائم في الأذهان، وما يقوم في الأذهان فهو فرضي[111] لا أكثر وليس هو من الحقائق.

وكما أن الأوليات الذهنية مستغنية عن اليقين[112]فلا وجود لشيء اسمه يقين، ولهذا يقول:**"لا وجود ليقينيات حجاجية إطلاقًا لأنها إذا اعتبرت كذلك تصبح وثوقيات، فكل قياس يفترض التسليم الفرضي بالمقدمات وكل زعم بأن بعضها أوليات غنية عن الدليل يرجعها إلى معتقدات تحكمية لم يأت بها كتاب ولا وحي[113]"**.

المفارقة هنا أن من جنس تلك الأوليات ما يعتمد عليه القرآن في حجاجه المثبت لوحدانية الله! وإذن فالله يحتج على عباده بما هو وهم وافتراض فقط! فالله تعالى يقيم صحة القرآن كله **على بعض تلك الأوليات التي يراها المرزوقي افتراضية وهمية**، كمبدأ عدم التناقض وعدم الاختلاف والتعارض، فيقول سبحانه:{أفلا يتدبرون القرآن؟ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا} [النساء: 82].

ويحتج الله على وحدانيته بالقانون نفسه فيقول:{أفخلقوا من غير شيء أم هم الخالقون؟}[الطور: 35].

أي أنكم إما أن تكونوا خُلِقتُم من غير خالق وهو تناقض، أو أنكم خلقتم أنفسكم وهو تناقض.

وكذلك احتجاجات الله على (المثلِّثة) الذين يقولون: هو واحد ولكنه ثلاثة! وهو متناقض! لأن الواحد ليس ثلاثة والثلاثة ليست واحدًا.

إلى غير ذلك من الأمثلة.

وهاهنا لست أدري أين أضع عبارته حول (المعتقدات التحكمية التي لم يأت بها كتاب ولا وحي)! مع أن الكتاب والوحي اعتمد عليها بل تأسست مصداقيته عليها!

---

[111]) حرية الضمير والمعتقد 216

[112]) حرية الضمير والمعتقد 216

[113]) حرية الضمير والمعتقد 71

ويبدو أن المرزوقي لإلغائه حقيقة قانون عدم التناقض كأولية عقلية ضرورية، تجده يقبل التناقض في أمور لا تخلو من طرافة، **فهو يقبل إمكانًا أن يخلق الله مخلوقًا قديمًا!** فيقول:"كيف يكون الله قادرًا على أن يخلق شيئًا من لا شيء **ولا يكون أيسر عليه أن يجعله قديمًا ومخلوقًا في نفس الوقت لئلا يخضع فعله للتزامن الدال على التناهي حتمًا؟ ففعل الله من حيث هو خالق ليس محدثًا بل هو فعل قديم**[114]".

ولم يفرق المرزوقي بين أفراد أفعال الله الحادثة وبين جنس أفعال الله! ولست أريد الخوض في النزاع في جنس أفعال الله أهو قديم (كما يقول ابن تيمية) أو هو حادث (كما يقول المتكلمون)، فلهذا شأن آخر، ولكن ما أريد أن أقوله هو أن الأجناس لا وجود لها في الخارج أصلاً لأنها مفاهيم ذهنية كما يقول ابن تيمية، وليس في الخارج . سوى القديم سبحانه . إلا الحوادث، فلا وجود لشيء اسمه فعل قديم إلا إذا قصدنا جنس الأفعال! بل أفراد أفعال الله كلها حادثة، والمرزوقي يرى أن فعل الله قديم وإذن فما ينتج عن فعل الله القديم هو مخلوق ولكنه قديم في الوقت نفسه!

ولعل إلغاء المرزوقي لقانون عدم التناقض هو الذي يجعله يقول بإمكانية أن يعدم الله ذاته! فيقول متسائلاً في سياق الاحتجاج بأن الدين لا يحتج له بالعقل، يقول:"**هل الله يقدر أن يعدم نفسه أم لا؟ ... فالله على كل شيء قدير**، والسؤال هو: هل يقدر على إعدام نفسه أم لا؟ وهذه الفكرة التي يقشعر منها بدن أي مؤمن لا يمكن استثناؤها في الاعتراض على من يتصور إمكان إثبات العقائد بالعقل الصناعي بديلاً من الأدلة القرآنية، **فإذا كنا نطلب إثبات صفة لله ولا نكتفي بالتسليم بها فلم لا نفرض كل ما هو ممكن عقلاً؟**[115]".

فهو يرى إذن أن إعدام القديم لنفسه هو ممكن عقلاً مع أنه متناقض منطقيًا والمتناقض محال وممتنع لذاته، والممتنع لذاته لا تتعلق به القدرة ولا العجز أصلاً!

ولكن إذا كنا ننفي أصلاً مبدأ عدم التناقض فكل شيء متوقع وكل شيء ممكن! وإذا كنا نتخيل وجود قديم ومخلوق في الوقت نفسه فلم لا يكون الله نفسه قديمًا ومخلوقًا في الوقت نفسه؟ وهكذا فله خالق ثم نمضي إلى ما لا نهاية؟ وإذا كنا ننفي مبدأ عدم التناقض فلم لا يكون الكون هو

[114]) حرية الضمير والمعتقد 138

[115]) حرية الضمير والمعتقد 93

الذي خلق الله وأوجده؟ وهكذا نبني افتراضات كلها متناقضة بحجة (وهم) قانون عدم التناقض بحكم أنه من الأوليات الذهنية الذريعية الافتراضية، **ومن حاله هكذا فالمارستان أولى به، والجنون فنون!**

وإذا كان المرزوقي يتكئ كثيرًا في اعتباره الأوليات الذهنية مجرد مواضعات ذريعية، إذا كان المرزوقي يتكئ في هذا على ابن تيمية ناسبًا له أنه يرفض الحقائق الأولية والبديهيات[116]! متكئًا على نصوص محتملة وتاركًا عشرات النصوص القطعية التي يثبت فيها ابن تيمية الضرورات والبديهيات، فإني أقول: إن ابن تيمية لو كان حيًا لحكم على المرزوقي بما قاله في هذا النص، يقول ابن تيمية . وهو نص طويل أنقله لأهميته . :"**البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء.**

وكلاهما باطل بالضرورة **<u>واتفاق العقلاء</u>** من وجوه:

فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر؛ إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله؛ **للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء** فلا بد من علوم بديهية أولية **<u>يبتدئها الله</u>** في قلبه وغاية البرهان أن ينتهي إليها.

ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها شبهات ووساوس كالشبهات السوفسطائية مثل الشبهات التي يوردونها على العلوم الحسية والبديهية كالشبهات التي أوردها الرازي في أول محصلة وقد تكلمنا في غير هذا الموضع.

والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها، **<u>فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث.</u>**

---

[116]) حرية الضمير والمعتقد 177

<u>ولهذا كان من أنكرم العلوم الحسية والضرورية لم يُناظَر، بل إذا كان جاحداً معانداً عوقب حتى يعترف بالحق، وإن كان غالطاً إما لفساد عرض لحسه او عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك، فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك وإلا ترك[117]".</u>

وهكذا فلو كان ابن تيمية حيًا يرزق، وقرأ ما يقوله المرزوقي من جعل الضروريات والأوليات مجرد افتراضات تحتاج إلى إثبات، كقانون مبدأ عدم التناقض وغيره، لحكم على المرزوقي إما بالعقاب، أو بصرفه إلى طبيب يعالجه، أو بالرقى الشرعية والنفث و(التفل) من بعض المشايخ لعل الله يشفيه بريقهم!.

إن المرزوقي في حكم ابن تيمية لا يعدو أن يكون مجرد سوفسطائي يستحق العقوبة أو العلاج بالأدوية أو العلاج بالرقى والتفل من فم فقيه أو متصوف أو متكلم.

فآراء المرزوقي في نفي القطعيات، وفي إقامة فلسفته؛ كلها مبنية على **<u>افتراضٍ</u>** دوغمائي بوجود حقيقة مطلقة لا يمكن إثباتها ولا نفيها ومعرفتنا بها لا تكون إلا نسبية، كل تلك الآراء هي سوفسطائية في نظر ابن تيمية يرحمه الله كيفما قلبناها، يقول شيخ الإسلام:"**<u>فإن السفسطة منها ما هو نفي للحق، ومنها ما هو نفي للعلم به، ومنها ما هو تجاهل وامتناع عن إثباته ونفيه، ويسمى أصحاب هذا القول اللاأدرية لقولهم: لا ندري[118]".</u>**

وواضح أن المرزوقي يستحق وصف السفسطة هنا بجميع أصنافها!

فهو: ينفي الحق باعتباره أن الحقيقة ليست إلا وهمًا، وهو ينفي العلم بها حين يدعي أنه يسلم بها تسليمًا إيمانيًا دوغمائيًا، وهو يتجاهل حين يدعي أن الله . وكل حقيقة مطلقة . لا يمكن إثباته ولا نفيه!

وأما (هذيان) المرزوقي بإمكان وجود قديم مخلوق، أو إمكان أن يعدم الله نفسه! . وهي قضية متناقضة يجيزها عقله الخلاق لأنه أسقط الحقائق الأولية . فابن تيمية نفسه يعتبر كلام المرزوقي

[117]) درء التعارض مج 2: 143

[118]) منهاج السنة النبوية 1: 172

في القدرة على المتناقض الممتنع، يعد ابن تيمية هذا الكلام هذيانًا ويعده صادرًا ممن لا يتصور ما يقول! أي أنه صادر من مجنون!

يقول ابن تيمية:"**وما كان قديمًا أزليًا امتنع أن يكون مفعولاً بوجه من الوجوه، ولا يكون مفعولاً إلا ما كان حادثًا، وهذه قضية بديهية عند جماهير العقلاء، وعليها الأولون والآخرون من الفلاسفة وسائر الأمم، ولهذا كان جماهير الأمم يقولون: كل ممكن أن يوجد وألا يوجد فلا يكون إلا حادثًا وإنما ادعى وجود ممكن قديم معلول طائفة من المتأخرين كابن سينا ومن وافقه ...**"[119].

وإذا كان وجود قديم مخلوق هو من الممتنعات عند جماهير العقلاء والأمم كما يقول ابن تيمية؛ **فإن القول بتعلق القدرة بالممتنعات هو قولُ من لا يتصور ما يقول بحسب ابن تيمية**، قال رحمه الله:

"فأما الممتنع لنفسه فإنه ليس بشيء عند عامة العقلاء وإنما تنازعوا في المعدوم الممكن هل هو شيء أم لا؟

فأما الممتنع فلم يقل أحد: إنه شيء ثابت في الخارج، فإن الممتنع هو ما لا يمكن وجوده في الخارج مثل كون الشيء موجودًا معدومًا؛ فإن هذا ممتنع لذاته لا يعقل ثبوته في الخارج، وكذلك كون الشيء أسود كله أبيض كله، وكون الجسم الواحد بعينه في الوقت الواحد في مكانين ... **ومن الناس من يدعي أن الممتنع لذاته مقدور، ومنهم من يدّعي إمكان أمور يعلم بالعقل امتناعها، وغالب هؤلاء لا يتصور ما يقوله حق التصور، أو لا يفهم ما يريده الناس بتلك العبارة**[120]".

وحتى لا يشغب المرزوقي فيدعي أن كلام ابن تيمية إنما هو في المقدور مطلقًا وليس في مقدورات الله تحديدًا (وإن كان تعطيل حقيقة الأوليات يشمل الكلام في قدرة الله وخلقه) لكني سأتنزل غاية التنزل، وأنقل عن ابن تيمية قوله:"**إن الممتنع لذاته ليس شيئًا البتة ... لا يمكن تحققه في الخارج ولا يتصوره الذهن ثابتًا في الخارج** لكن يقدر اجتماعهما في الذهن ثم يحكم

[119]) مجموع الفتاوى 17: 158

[120]) منهاج السنة النبوية 2: 224

على ذلك بأنه ممتنع في الخارج، إذ كان يمتنع تحققه في الأعيان وتصوره في الأذهان، إلا على وجه التمثيل بأن يقال: قد تجتمع الحركة والسكون في الشيء، فهل يمكن في الخارج أن يجتمع السواد والبياض في محل واحد؟ كما تجتمع الحركة والسكون؟ فيقال: هذا غير ممكن فيقدر اجتماع نظير الممكن ثم يحكم بامتناعه، وأما نفس اجتماع البياض والسواد في محل واحد فلا يمكن ولا يعقل، فليس بشيء في الأعيان ولا في الأذهان؛ **فلم يدخل في قوله:{وهو على كل شيء قدير} .."[121].**

ويخطِّئ ابن تيمية ابن حزم وابن عطية: الأوّل بادعائه قدرة الله على الممتنعات، والثاني لاعتباره أن الممتنع لذاته شيء[122].

والعجب من هذا المرزوقي الذي يصر في كثير من المواطن على أن المعدوم ليس بشيء وأن ماهية الشيء هي عين وجوده، **ثم يزعم أن الممتنعات ممكنة عقلاً**، ويحتج بأن الله على كل شيء قدير!! وهو باستدلاله بهذا يقر بشكل ضمني بأن المعدوم . ممتنعًا . ممكن وأنه شيء!.

ربما يقول المرزوقي إنه لا يلتزم بما أخطأ به ابن تيمية . على افتراض أنه أخطأ وهو لم يخطئ .، وردي عليه أن أقول: بل القضية أعمق من هذا! إن ما تنسبه لابن تيمية وتحتج فيه بابن تيمية وترميه على ظهر ابن تيمية يخالفك فيه ابن تيمية بل يعد قولك فيه هذيانًا وإحالة وجنونًا! أي أنك تسقط مذهبك السوفسطائي على ابن تيمية قسرًا إما لعدم فهمك إياه، أو لغرض في نفسك، وإني أرجّح الثانية! للقرائن التي قدمتها سلفًا منذ بداية الكتاب وللقرائن التي ستأتي.

ولأن المرزوقي ينفي الأوليّات ومنها مبدأ عدم التناقض فهو يصف النص القرآني بالتناقض دون مواربة، فيقول:

"إن ما يجده العقل الإنساني من تناقضات في الشريعة (مسألة الحرية والضرورة) وفي الطبيعة (وجود الشر أو ما يبدو منافيًا للحكمة) يجعل مبدأ العدل الاعتزالي سطحيًا، ويوجب أحد أمرين: فإما أن ننفي هذه المعطيات المتناقضة عند العقل الإنساني إذا حكّمناه، أو أن ننفي

---

[121]) مجموع الفتاوى 8: 7

[122]) مجموع الفتاوى 8: 7

تحكيم هذا العقل، وأن نعتبر الوجود بمعزل عن مفهوم العدل بالمعنى الاعتزالي؛ لأن التأويل لا يكفي لتجاوز هذه التناقضات التي لا يجحدها عاقل، عند تحكيم العقل في أمرها[123]".

فتأمل قوله:"إن ما يجده العقل الإنساني" وقوله:"هذه التناقضات التي لا يجحدها عاقل" وما فيه من وثوقية بلهاء! إذ يعمم حكمه على العقل الإنساني كله ولا يخصه بعقله فقط!

مع أن الله يقول في القرآن:{ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا}، والمقصود بالاختلاف هو التناقض والاضطراب، قال ابن تيمية يرحمه الله:"**ولفظ الاختلاف في القرآن يراد به التضاد والتعارض[124]**".

أي أن القرآن جعل مناط صدقه هو خلوّه من التناقض، وجعل قانون عدم التناقض هو المعيار القطعي لمصداقية القرآن، أي أن القرآن ينفي عن نفسه وجود تناقض فيه، ويجعل التناقض الذي فيه . إن وجد . دليلاً على أنه ليس من عند الله، ولهذا فهناك فرق بين التناقض وبين ما يتوهمه قارئ كالمرزوقي متناقضًا، وحين يأتي المرزوقي هاهنا فيقول إن الشريعة متناقضة وأن هذا لا يجحده عاقل! فمعنى هذا أن من يجحده فهو غير عاقل! **وإذن فكل المؤمنين غير عقلاء! لأنهم يعتقدون ألا تناقض في القرآن على التحقيق، ومن هنا . وربطًا بالإيمان الدوغمائي الذي يطالبنا به المرزوقي كما سيأتي بعد قليل . فعلى المؤمنين أن يعتقدوا أن القرآن غير متناقض اعتقادًا دوغمائيًا وإن كان تناقضه ظاهرًا لا يجحده عاقل!**

وهكذا علينا أن نؤمن بالتناقض! **وهكذا يكون التناقض مقدسًا،** ويكون التطفيف في الميزان الفكري والازدواجية والكيل بمكيالين مقدسًا، ولك أن تتخيل ما يؤدي إليه هذا التقديس للمتناقض من آثار على الفكر وعلى السلوك وعلى القيم وعلى الأخلاق!

أفهذا كلام رجل يؤمن بالله واليوم الآخر؟! ويعتقد أن القرآن حق في نفس الأمر؟!

من هنا نستطيع أن نفهم لماذا يريد المرزوقي أن يجعل الإيمان مجرد دوغما، لأنه هو في نفسه يعاني أزمة مع الإيمان إنه يرى أن الدين متناقض وغير معقول وأن شريعة الله متناقضة أي أن

---

[123]) تجليات الفلسفة 468

[124]) مجموع الفتاوى 13: 14

الله نفسه متناقض! متناقض في الوحي، ومتناقض في الطبيعة والخلق، ومن أجل هذا اختار تقدم الإرادة الإلهية الحرة على العلم والمعقول ناسبًا هذا القول للغزالي بسوء فهمه كما سيأتي.

ولهذا يعبر المرزوقي عن هذه الأزمة في موطن آخر إذ يقول:"ويكفي مثالاً مسألة العدل الإلهي؛ فهي علة العلل في التخريف الكلامي عند الإسلاميين بمعناها الأشعري، **لكنها مسألة لا يمكن لأحد أن يحلها بالعقل أبدًا** إلا إذا سلمنا بأن تعليل الشر في العالم من الغيب المحجوب؛ ذلك أن ما عليه العالم عامة والتاريخ خاصة من الشرور أمر لا ينكره إلا معاند، **ولو اعتبرنا الأمر قابلاً للعلاج بالعقل لانتهينا إلى الكفر والعياذ بالله؛** فمن لم يؤمن بقضاء الله خيره وشره لن يمكنه عقلاً أن يقتنع بأن الشر مقصود لغاية خفية؛ لأن مفاد ذلك في النهاية أن الله عاجز عن حل أفضل، ومن يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره يعلم أن المسألة لا تحل بالعقل بالإيمان ..[125]".

فتأمل هذا النسبي اللاوثوقي كيف يجزم أن أحدًا لا يمكنه (أبدًا) أن يحل مسألة العدل الإلهي بالعقل! وأنه يرى أن من يحاول تفسير المسألة عقلاً فهو لا بد منتهٍ إلى الكفر! ثم يرى ألا نتيجة إلا أن الله عاجز عن حل أفضل!

إنه يحمل عقله على جميع العقول! ويخالف نسبيته التي يدعيها ويعمم أحكامه! وإذا كان المرزوقي يقرر ـ كما سيأتي ـ أن التعميم هو اقتحام لعالم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، فها هو يتقحم في علم الغيب تقحمًا! وإذن فهو مستحق لكل الصفات التي أطلقها على الذين يعممون أحكامهم من كونهم يدعون المطابقة ويكذبون بالنص القرآن ويدعون العلم اللدني ... إلخ!.

إن نفي المرزوقي لأوليات العقل وللضرورات البينة لكل أحد ينتج عنه هذه القاعدة السلبية التالية:

القاعدة الثالثة: لا وجود لدليل قطعي لا في الدين ولا في العلم ولا في غيرهما، ولا يمكن البرهان على العقائد، والإيمان بالدين والمطلق مجرد دوغما وتسليم لا أكثر:

---

[125]) حرية الضمير والمعتقد 159

الحقيقة المطلقة ما هي إلا وهم وخيالات، الأوليات والضرورات مجرد افتراضات ذريعية لا يوثق بها وقابلة للدحض والنقض والتبديل، فما بال الدين إذن؟ أليس الدين ثبت بالقطع؟ ألا يمكن إثبات العقائد الدينية بالعقل؟

جواب المرزوقي: كلا، كلا!

فإن "**القول بإمكان البرهان العقلي عامة [وهو الأوليات كما قال]، وعلى العقائد خاصة، أسخف فكرة سمعتها إذا كان المقصود بالبرهان الصناعي بالمعنى المفهوم منه فلسفيًا وليس مجرد صحة الصورة الاستنتاجية**[126]".

مع أن النص القرآني مليء بالأدلة العقلية لإثبات العقائد ومنها إثبات وحدانية الله، أي أن القرآن نفسه يستدل بالبرهان العقلي على العقائد وعلى وجود الله وتوحيده! وإذن فأدلة القرآن العقلية هي من أسخف الأفكار عند المرزوقي، فليتأمل العاقل!

عند المرزوقي: هذه الأدلة العقلية القرآنية لا تفيد يقينًا ولا تثبت شيئًا ولكننا نؤمن بها فقط كدوغما، أي أن الله استدل بالأوهام ونحن نعلم أنها أوهام ولكننا لا بد أن نؤمن بها ونسلم لا لشيء إلا للتسليم فقط! علينا أن نؤمن بها كما هي لا لأنها في نفسها صحيحة، بل لأن علينا أن نؤمن أنها صحيحة!

ويقرر أنه "**لو كان يمكن أن نثبت الدين بالأدلة القاطعة لاستغنينا عن الأنبياء**" ويتابع "**لا وجود لأدلة قاطعة لا في الكلام ولا في الفلسفة ولا في الدين ولا في العلم**[127]".

فلا دليل قاطع على أن هذا القرآن الذي بين أيدينا هو القرآن الذي أنزل على محمد، ولا دليل قاطع على أن الصلاة التي نصليها هي التي علمها رسول الله للصحابة، وقوله تعالى:{ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً} هذا ليس دليلاً قاطعًا على تحريم الزنى والأمر محل نظر واجتهاد، وعلى هذا فقس!

وبهذا يفقد القرآن مرجعيّته، كما يفقد العقل مرجعيّته فلا قطعيات فيهما للعودة إليها وتحكيمها!

---

[126]) الثورة القرآنية 57

[127]) حرية الضمير والمعتقد 64

أما الزعم بأننا لو كان يمكن لنا أن نثبت الدين بالأدلة القاطعة لاستغنينا عن الأنبياء، فهذا كلام فاسد من أساسه، **فإن الأنبياء حينما يلفتون الناس إلى التوحيد يقيمون لهم الأدلة العقلية والحسية فهم يحيلون الناس إلى عقولهم فينظر الناس ويستدلون،** وقصة إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم خير شاهد على هذا، **ولكن ما العمل إذا كان المرزوقي يرى إبراهيم عليه السلام ما يزال متعلقًا بالوثنية المثالية الدهرية كما ذكرنا سابقًا؟!** ما العمل إذا كان المرزوقي يرى أن عمل إبراهيم في الاستدلال بالأفول هو عبادة للكلي المادي والخيالي والعقلي الفاسد؟ أي أنه لا يصح الاحتجاج بإبراهيم عليه السلام على المرزوقي في أن الأنبياء يثيرون كوامن العقول ويقيمون الأدلة العقلية على التوحيد والإيمان لأن إبراهيم هنا كان أسيرًا لحجاب النور المشوب بالظلمة بحسب فهمه لنص الغزالي في المحجوبين والواصلين.

لكن المرزوقي متحرر من هذا الحجاب الإبراهيمي الوثني! ولهذا ففعل إبراهيم مردود عليه، وعلينا الرجوع إلى قول المرزوقي الاسماني الحنيفي المحدث! بعكس إبراهيم الناقص الحنيفية الذي لم يتخلص بعد من وثنية المجردات العقلية النورانية، ولم يستطع نفي كل التعينات الواقعية للكلي!

وإذن فلا برهان على الدين، إلا "**برهان ربي الوحيد الذي يمثل النور الذي يقذفه الله في القلب، لا دليل عليه ولا دليل ضده**[128]".

وهو النوع الثالث من السوفسطائية الذين تكلم عنهم ابن تيمية، لا دليل على ولا دليل ضد، أي أنه لا دليل البتة على أن الإسلام حق سوى أن تؤمن به، أو أن الهندوكية باطل سوى أن تعتقد أنت أنها باطل، وبإمكان الهندوكي أن يقول في دينه هذا الكلام، ولا يمكن البتة إقامة الدلالة على أن الإسلام هو الدين الحق!

فأنت لا تعلمه حقًا إلا بالنور المقذوف في القلب فقط لا غير، وحتى النصراني أو اليهودي أو البوذي قد يعتقد أن دينه لا يمكن البرهان عليه عقلاً وأن كونه تدين بهذا الدين أو ذاك إنما هو توفيق من الرب! بنور قذفه في قلبه، وحين يرتد مسلم إلى أي دين من تلك الأديان فبإمكانه أن يقول إن يهوه أو يسوع أو بوذا أو كرشنا قذف النور في قلبه فاهتدى، وهكذا فكل الأديان سواء! لأن الدوغما لا تثبت شيئًا!

---

[128]) حرية الضمير والمعتقد 64

أنا على حق لأني أعتقد أني على حق، وأنت على باطل لأني أعتقد أنك على باطل، فليس الإسلام حقًا في نفسه، ولا البوذية مثلاً باطلاً في نفسها، وقد يكون الإسلام هو الباطل وغيره هو الحق لا ندري! كل ما في الأمر أن الإسلام حق لأمر يعود إلى اعتقادي وليس إلى كون الإسلام حقًا في نفسه! وهكذا تكون الحقائق تبعًا للاعتقادات ليس إلا!

هذه هي الدوغما، هذا هو الإيمان الذي يريده المرزوقي، فلا دلالة قطعية في الدين، لأن "**القطعي من الأوهام**" كما يقول[129]! ولأن الله متناقض في شريعته وفي خلقه! ولكن علينا أن نؤمن كتسليم دوغمائي وإن كان النص مختلطًا متناقضًا، ونحن نعلم أنه متناقض ولا يجحد هذا عاقل!

إنها دوغما دينية! ولا إمكان لمقولات العقل في الدين وإثباته "**ونسبة الدوغما (التي تغني عن التفطن إلى مسألة شروط الإمكان هذه) إلى الدين ليست قدحًا فيه، لأنه يعني أن اليقين فيه من التسليم الإيماني وليس من الاستدلال البرهاني[130]**".

إن المرزوقي يرفض أن يكون هناك شيء (قطعي) أو (معلوم من الدين بالضرورة)! لا أنه يرفض تفعيلها في بعض القضايا التي قد تخضع للمراجعة فحسب، ولكنها يرفضها من أساسها فلا معلوم من الدين بالضرورة ولا قطعي البتة كما قدّمنا، إن القطعي في الدين عند المرزوقي هو عقبة من عقبات الاجتهاد[131]، وإن صفة (القطعية) في كتاب الله ليست صفة ذاتية لما هو قطعي، بل هي مجرد (حاجة) للانطلاق من بداية ما[132]، أي أنها مجرد حاجة ذريعية لا أكثر (كما هو الحال في الأوليات في الفلسفة)، إنها قطعيات (مزعومة)[133]!

وحتى (المعلوم من الدين بالضرورة) هو عائق آخر من عوائق الاجتهاد والتجديد، إنه يشبه"**مفهوم الحقائق الأولية عند الفلاسفة لما كانوا يعتقدون منطلقات فلسفاتهم من المعلوم بالضرورة فيتصورون العلم كله يمكن أن يستنتج من هذه الأوليات المزعومة[134]**".

---

[129]) حرية الضمير والمعتقد 65

[130]) حرية الضمير والمعتقد 186

[131]) فلسفة التاريخ الخلدونية 119

[132]) فلسفة التاريخ الخلدونية 119

[133]) فلسفة التاريخ الخلدونية 119

[134]) فلسفة التاريخ الخلدونية 120

إن القطعيات والمعلومات من الدين بالضرورة يرى المرزوقي أنها "**ليست هي في الحقيقة إلا تأويلات غير واعية! وهي في الأغلب تعبير غير واع عن أحكام جيل معين، أحكامه المسبقة حول ما يتصوره قطعيًا ومعلومًا بالضرورة أعني مسلمًا به وغير موضع سؤال**[135]".

كنا سنحسن الظن بالمرزوقي لو أنه أقر مبدأ القطعي ولم يلغِه، وأقر مبدأ المعلوم ضرورة ولم يهدمه، وكنا سنوافقه على (المراجعة) للقطعيات والمعلومات بالضرورة ونخرج ما أدخل فيها من باب الغلو والتشدد، ولكن الواقع أن المرزوقي يلغي القطعي من أساسه! بما سبق أن قررناه وما سنقرره، مائلاً إلى السفسطة والنسبية في كل شيء.

وأجد من المناسب أن أبرز تحت هذه النقطة بالتحديد . أعني عدم القطع بشيء . أجد من المناسب أن أبرز بالخط العريض لفتتين طريفتين جدًا ومضحكتين:

<u>اللفتة الأولى: فتوى ابن تيمية في (المرازقة)!:</u>

نعم المرازقة . يا للمصادفة اللطيفة! . إذ كان في عصر ابن تيمية طائفة يقال لهم (المرازقة) نسبة إلى رجل اسمه (عثمان بن مرزوق)، وكان من ينتسب إليه يسمى (المرزوقي) والجمع (مرازقة).

أولئك (المرازقة) كانوا (لا يقطعون بشيء) بالضبط كمرزوقينا هذا!، سئل ابن تيمية عن (بدعة المرازقة) فأجاب بأنهم "كانوا يقولون: **<u>لا نقول قطعًا</u>**، نقول: نشهد أن محمدًا رسول الله **<u>ولا نقطع!</u>** [وهذا عين ما يقوله أبو يعرب]، ونقول: إن السماء فوقنا ولا نقطع! ويروون أثرًا عن علي . وبعضهم يرفعه . أنه قال: لا تقل قطعًا، وهذا من الكذب المفترى باتفاق أهل العلم، ولم يكن شيخهم يقول هذا، **<u>بل هذه بدعة</u>** أحدثها أصحابه بعد موته، وإذا قيل لواحد منهم: ألا تقطع؟ قال: إن الله قادر على أن يغير هذه الفرس، فيظن أنه إذا قال قطعًا أنه نفى قدرة الله على تغيير ذلك، وهذا جهل! فإن هذه الفرس فرس قطعًا في هذه الحال، والله قادر على أن يغيرها[136]".

ويقول ابن تيمية أيضًا عمّن لا يقطع "وأما الاستثناء في الماضي المعلوم المتيقن مثل قوله: هذه شجرة إن شاء الله، أو هذا إنسان إن شاء الله، أو السماء فوقنا إن شاء الله، أو لا إله إلا الله إن شاء الله، أو محمد رسول الله إن شاء الله، **<u>أو الامتناع من أن يقول: محمد رسول الله قطعًا</u>**، وأن

[135]) فلسفة التاريخ الخلدونية 120

[136]) مجموع الفتاوى 7: 415

يقول: هذه شجرة قطعًا، **فهذه بدعة مخالفة للعقل والدين، ولم يبلغنا عن أحد من أهل الإسلام** إلا عن طائفة من المنتسبين إلى الشيخ أبي عمرو بن مرزوق ولم يكن الشيخ يقول بذلك **ولا عقلاء أصحابه**، ولكن حدثني بعض الخبيرين أنه بعد موته تنازع صاحبان له: حازم وعبد الملك، فابتدع حازم هذه البدعة في الاستثناء في الأمور الماضية المقطوع بها، وترك القطع بذلك، وخالفه عبد الملك في ذلك **موافقة لجماعة المسلمين وأئمة الدين، وأما الشيخ أبو عمرو فكان أعقل من أن يدخل في مثل هذا الهذيان، فإنه كان له علم ودين**"[137].

فيا لعجائب الموافقات! إنهم قوم مبتدعة عند ابن تيمية (صاحب الثورة الاسمية النسبية)، ومن قال بقولهم هو مبتدع ضال منحرف عن العلم والدين عنده، يجري عليه ما يجري على سائر المبتدعة من أحكامه المعروفة والمبثوثة في كتبه وفتاواه. وهو مخالف للعقل والدين وهو هذيان! أي أن العقل والدين يقتضيان القطع لا كما يقول المرزوقي إن العقل نسبي بإطلاق وأن هذه طبيعة العقل ولا يمكن ألا يكون نسبيًا ولا كما ادعى على دين الله أنه جاء لينسب المطلق، بل وهذا القول المخالف للعقل والدين لم يقل به (أحد) من المنتسبين للإسلام إلا عن طائفة (المرازقة) تلك الطائفة المبتدعة التي جاء أبو يعرب المرزوقي ليؤيد قولها بطريقة أخرى!

ويبدو أن من حسن الطالع بالنسبة لأبي يعرب المرزوقي أن يكون (مرزوقيًا) من جهتين! فهو مرزوقي من جهة الانتماء الأسري والعائلي . وأخشى أن يكون جده في النسب هو عثمان بن مرزوق نفسه ليكتمل جمال المصادفة . وهو مرزوقي أيضًا من جهة المذهب!

فتوى أخرى عن الصلاة خلف المرزاقة:

وسئل شيخ الإسلام رحمه الله:

عن الصَّلاة خلف المرازقة وعن بدعتهم.

فأجاب:

يجوز للرَّجل أن يصَلِّيَ الصَّلوات الخمس والجمعة وغير ذلك خلف من لم يعلم منه بدعة ولا فسقًا باتِّفاقِ الأئمَّة الأربعة وغيرهم من أئمَّة المسلمين. وليس من شرط الائتمام أن يعلم المأموم اعتقاد

---

[137]) مجموع الفتاوى 8: 250

إمامه ولا أن يمتحنه فيقول: ماذا تعتقد؟ بل يصلِّي خلف مسْتور الحال. ولو صَلَّى خلف من يعلم أنه فاسق أو مبتدع ففي صحَّة صلاته قولان مشهوران في مذهب أحمد ومالك. ومذهب الشَّافعي وأبي حنيفة الصِّحة .... إلخ" إلى أن يقول:"والفاسق والمبتدع صلاته في نفسه صحيحة فإذا صلى المأموم خلفه لم تبطل صلاته لكن إنما كره من كره الصلاة خلفه لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب ومن ذلك أن من أظهر بدعة أو فجورًا لا يرتب إمامًا للمسلِمين **فإنه يستحق التعزير حتى يتوب** فإذا أمكن هجره حتى يتوب كان حسنًا وإذا كان بعض الناس إذا ترك الصلاة خلفه صلى خلف غيره أثر ذلك حتى يتوب أو يعزل أو ينتهي الناس عن مثل ذنبه. فمثل هذا إذا ترك الصلاة خلفه كان فيه مصلحة ولم يفت المأموم جمعة ولا جماعة [138]".

أما اللفتة الثانية: فمستفادة من هذه القصة الطريفة المذكورة في كتب الأدب:

يروى أن نحويًا قال لشاب: ماذا فعل أبوك بحمارِهِ؟ قال: باعِه (بكسر العين!)، فقال النحوي: لا تقل باعِه (بالكسر) ولكن قل: باعَه، فقال الشاب: فلماذا قلت أنت (بحمارِهِ)؟ قال: لأن الباء تجرّ! قال الشاب: ولماذا باؤك تجر وبائي لا تجر؟

وهذا هو حال المرزوقي مع المتكلمين! إنهم يؤولون على وفق اللغة العربية ومقتضياتها (لأن الباء تجرّ)، ولكن المرزوقي يمارس التأويل الباطني الغنوصي التحكمي على ضوء العقل المستقيل (بحسب تعبير الجابري) بكل ما تحويه الكلمة من معنى فلسان حاله كما قال هذا الشاب الأحمق هنا:"لماذا باؤك تجر وبائي لا تجر؟".

إن المرزوقي كما قدمنا لا يقطع بشيء . كدعوى وتنظير فقط . **أما تطبيقًا وأحكامًا فهو من أشد الناس وثوقية وغارق في القطع إلى أذنيه كما رأينا وسنرى.**

ولأنه لا يقطع بشيء فهو حانق أشد الحنق على المتكلمين الذين يضعون (قانونًا في التأويل) يفهمون النص القرآني على ضوئه ويصرفون بعض ظواهره إلى معانٍ أخرى على ضوء اللغة العربية وأساليب العرب في كلامها مع **علمهم أن ظاهر النص ليس هو النص بل هو أحد المعاني التي يحتملها النص فإذا خالف (ظاهر النص) الدليل العقلي . كما يرونه . أولوه إلى ما تقتضيه اللغة العربية، فليس التعارض هو بين العقل والنص البتة، بل هذا التعارض لو وجد**

[138]) مجموع الفتاوى 23: 199 وما بعدها.

سيكون بين (العقل) و(ظاهر النص) أي بين معنى من معاني النص دل عليه العقل وبين معنى آخر من معاني النص التي يحتملها ويحتمل غيرها على ضوء اللغة العربية وأساليبها وعلى ضوء الوجوه النحوية المقتضاة لا يتعدونها كما يفعل الباطنية، وإذن فالتأويل انتقال من معنى إلى معنى آخر يحتمله النص لمرجِّح عقلي أو نقلي قطعي، أي أن هذا التعارض هو بين (فهم) للنص راجح عند المؤوِّل وفهم مرجوح، وليس بين العقل والنص كما يوحي كلام ابن تيمية وكما يقلده . دون علم . المرزوقي[139]، ومن هنا يقدمون العقل على ظاهر النص . حال كونه معنى من معاني النص . وليس على النص نفسه، فيهاجمهم المرزوقي لهذا السبب ويتهمهم بتهم كل واحدة من تلك التهم أشنع من أختها، لن أذكر كل اتهاماته للمتكلمين التي وصفهم فيها بأنهم دجالون مخادعون للناس وأنهم مرشحون للعمالية السياسية وأنهم .. وأنهم ... ولكني سأكتفي بما له متعلق بموضوع النقطة التي نحن فيها وهي دعواه ألا قطعي في القرآن.

فالتأويل . كما يرى المرزوقي . هو تحريف للدين يؤسس للسلطان الروحي على ضمائر البشر وهو مناقضة صريحة للآية السابعة من سورة آل عمران[140]، وهي قوله تعالى:{هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (7)}.

إذ نهى الله تعالى فيها عن الخوض في المتشابه[141]، ذاك أن المتشابه هو (الغيب) الذي لا يعلمه أحد إلا الله، وهو غير محصور على الذات والصفات كما يقول المرزوقي "**بل هو يشمل الحقائق النهائية حتى لأشياء علم الشهادة**"، ومن الطريف أن المرزوقي في هذا النص نفسه وفي هذا المقطع نفسه يصف المتكلمين بأنهم معاندون وأنهم يبقون على عنادهم مهمها أفحمتهم ببيان تناقضهم وأن هذا هو "**جوهر الكلام في كل العصور**[142]"! فيطلق حقيقة نهائية كلية أن العناد هو جوهر الكلام في (كل العصور)، ثم هو يقع في الشناعتين . أي التناقض وتقحم علم الغيب . معًا وفي السياق نفسه لأن (كل العصور) لم تتحقق بعد! وهذا ليس كلامي بل هو كلامه

---

[139]) فلسفة التاريخ الخلدونية 55

[140]) الجلي في التفسير ج1: 116

[141]) الثورة القرآنية 14 – 17، وقد تكرر هذا المعنى كثيرًا في هذا الكتاب، وفي كتاب حرية الضمير والمعتقد وغيرهما.

[142]) حرية الضمير والمعتقد 14

هو في سياق رده على أحد (المتكلمين) حين أطلق المتكلم حكمًا ذكر فيه (كل العصور)، فأجابه المرزوقي مسفهًا له بأن "ما هو سائد في كل العصور من الفكر العقلي والنقلي **لم يتحقق بعد**[143]" وإذن فالمرزوقي هنا يتقحم علم الغيب تقحمًا، ويتناقض بشكل فاضح**!**.

كما يقرر المرزوقي أن علم الكلام . بما هو مبني على قانون التأويل كما أسلفت . يقتضي زيغ القلوب وابتغاء الفتنة **بالجوهر والطبع** أي أن علم الكلام يؤدي بشكل مباشر إلى مرض القلوب وزيغها وابتغاء الفتنة[144]، وإن كان يقرر تقريرًا خجولاً في موضع آخر أن وصف التأويل بكونه زيغ القلوب ليس وصفًا مرسلاً بل هو مشروط بصيرورته ابتغاء الفتنة[145]**!**

مع أن الآية لا تتحدث عن صيرورة التأويل**!** بل تتحدث عن منطلقاته، أي أن كونه زيغًا للقلوب مشروط بكون المؤوّل إنما يؤوّل لأجل ابتغاء الفتنة كمقصد له . وإن لم يتحقق هذا المقصد .، وليس مجرد الفهم المتّسق لكتاب الله.

والمقصود إذن أن المتكلمين محرفون . كما يقول المرزوقي . وأنهم يهجمون على متشابه القرآن الكريم الذي لا يشمل فقط الذات والصفات الإلهية بل يشمل حتى الحقائق النهائية في عالم الشهادة (أي إطلاق الكليات).

أقول: لقد قدمنا نصوص المرزوقي التي ينفي فيها القطعي في كتاب الله، ولكنا نجده هنا يشنّع على المتكلمين أنهم يخوضون في المتشابه.

فإذا كان الفرق بين المحكم والمتشابه . في مسألتنا هذه . هي أن المحكم قطعي لا يحتمل التفسيرات المتعددة، وأن المتشابه يقبل التفسيرات والاحتمالات المتعددة، <u>فمعنى هذا أن القرآن كله من المتشابه عند المرزوقي لأن الفرق بين الأمرين زال! فأين القطعي حتى نميّز بين المحكم والمتشابه، وأنت قد نفيت كل قطعي في القرآن؟</u>

وإذن فكل ما في القرآن هو متشابه سواء أحال إلى شاهد أو غائب، لأنه لا قطعي نستطيع أن نرتكز إليه للفهم لا في اللغة ولا في القرآن ولا في الدين ولا في العلم ولا في أي شيء!

---

[143]) حرية الضمير والمعتقد ص 145 هامش رقم (30).

[144]) حرية الضمير والمعتقد 18

[145]) الثورة القرآنية 137

فأي الفريقين أحق باللوم إن كنا منصفين؟ المتكلمون الذين من أصولهم حمل المتشابه على المحكم؟ أم المرزوقي الذي يلغي المحكم من أصله ويلقي بظلال سفسطته حتى على كتاب الله؟!

وحين يزعم المرزوقي أن الله نهى عن تأويل المتشابه . والمرزوقي ينفي القطعي . فكيف استطاع التمييز بين المحكم والمتشابه إذن وهو ينفي كل قطعي في القرآن والدين؟!

وكيف يكون القرآن بينًا بنفسه ومكتفيًا بنفسه كما يقول مرارًا وليس في القرآن قطعي واحد؟! وأين نضع كلام المرزوقي الذي يقول فيه عن المتكلمين إنهم بالتأويل يقدمون تعليمهم كرسالة جديدة غير رسالة النبي الكريم! "رسالة تكون أكثير بيانًا من القرآن والسنة وأفضل تصوير [كذا والصواب أن يقول: تصويرًا] منهما لما ينبغي أن يفهم من نص الرسالة التي يزعمون التوسط بينها وبين المخاطبين بها[146]" وبهذا "لا يكون الرسول محمد صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء ولا يكون القرآن العظيم آخر الرسالات المكتفية بنفسها بل هو محتاج للأوصياء بينه وبين المؤمنين وساطة تعبير وتصوير للعقائد[147]".

مع أن المتكلمين . الإمام النحوي اللغوي المفسر الزمخشري المعتزلي نموذجًا . قد أوضحوا كيفية التعامل مع هذا المتشابه، والحكمة الإلهية فيه، وقصدوا أنه سبيل لتفتيق الأذهان وإعمالها والسقوط على ما فيها من فوائد جمة، وفي هذا يقول الزمخشري يرحمه الله في شرح الآية السابعة من سورة آل عمران:"فإن قلت: فهلا كان القرآن كله محكمًا؟ قلت: لو كان كله محكمًا لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمّل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة اللَّه وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه وردّه إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند اللَّه، ولأنّ المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام اللَّه ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح اللَّه عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوّة في إيقانه".

---

[146]) الثورة القرآنية 17

[147]) الثورة القرآنية 17

فتأمل قول الزمخشري أنه لو كان القرآن كله محكمًا لتعلق الناس به ولأعرضوا عن النظر والاستدلال والفحص والتأمل واستفراغ الوسع في الاجتهاد.

بل حتى الآية الكريمة {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق} التي يتكئ عليها المرزوقي زاعمًا أن النص قد حدد بها جهة النظر[148] هي من المتشابه لا من المحكم لأنه يجوز بحكم اللغة العربية أن تتعدد تفسيراتها وهذا هو المتشابه، فما معنى الآفاق؟ وكيف نفهمها؟ ومن المقصودون بقوله:{في أنفسهم}؟ الجنس الإنساني كله؟ أم الذين بلغهم النص القرآني؟ وإذا كان المقصود هم الذين بلغهم النص، فهل يدخل فيه جنس الأمة المحمدية الذين تبين لهم أنه الحق وانتهى؟ أم هم الجاحدون فقط الذين يجحدون أن القرآن حق وإذن فالآية نزلت للتحدي وأنه سيتبين للجاحدين أن القرآن حق؟!.

وإذن فهذه الآية من المتشابه لا من المحكم! لأنها قابلة لعدة تفسيرات ولأن التفسيرات نفسها العائدة إلى اللغة لا قطع فيها . بحسب دعوى المرزوقي . فالنسبية تحيط بتفسير الآية من جميع نواحيها، وإذن فالحال أن الآية لن تكون بينة بنفسها! وإذن فلا بد من ممارسة التأويل! ولا يصح جعل القرآن عضين باقتطاع هذه الآية عن كل (منظومة النظر والاستدلال) في القرآن الكريم، وهذه هي طريقة المرزوقي في الاستدلال! استدلال مبتور سواء في فهمه للقرآن أو في فهمه لكلام ابن تيمية والفلاسفة.

إنه يزعم أن هذه الآية حددت جهة النظر وكأنه ليس في القرآن غير هذه الآية! غافلاً عن عشرات الآيات التي يستدل بها المتكلمون في النظر والاستدلال ومنها آيات إبراهيم الخليل . الذي جعله المرزوقي وثنيًا . في الأفول.

إن دعوى المرزوقي أن التأويل هو بالضرورة والجوهر زيغ للقلوب وابتغاء للفتنة، دعوى صادرة عن سوء فهم للنص القرآني، فإن قول الله تعالى:{ابتغاء تأويله} لا تعني كل تأويل ولو كان صوابًا! بل تعني التأويل الفاسد المؤدي للفتنة، لكن معرفة التأويل الفاسد من الصالح منوطة بشروطها: من الأدلة العقلية والنقلية، ولا بد في ذلك من قطعي يُرْجَع إليه، أما مع نفي القطعي كحال صاحبنا فأنى لنا أن نميز بين المتشابه والمحكم؟!

[148]) حرية الضمير والمعتقد 52

ثم إذا أراد مؤول أن يؤول أفسيقوم بالتأويل بلا منهج؟ وبلا قانون؟

ثم إن الله تعالى لو أراد أن يعم جميع المؤولين بزيغ القلوب كما يزعم المرزوقي لقال:"فأما الذين يتبعون ما تشابه منه ففي قلوبهم زيغ" ولم يقل:{فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة}.

ولو كان المراد الإيمان بهذا المتشابه دون فهم معناه المقتضي حتمًا للتأويل لما أثنى الله على الراسخين في العلم؛ لأن الإيمان يعم الجميع، لكن ذكره الراسخين في العلم تحديدًا دال على أنهم فقهوا معناه.

ثم إن هناك خلافًا بين العلماء في الوقف والابتداء، فهناك من يرى الوقف على نهاية قوله:{والراسخون في العلم} دلالة على أنهم يعلمون تأويله، وإذن فالجملة التي تليها :{يقولون آمنا به ..} ستكون بيانًا لحالهم بعد علمهم بالمقصد، وهناك من يرى الوقف عند انتهاء قوله:{وما يعلم تأويله إلا الله}، لتكون جملة {والراسخون في العلم يقولون ..} جملة مستأنفة بعدها، وفي كلا الحالين؛ ذِكْرُ الراسخين في العلم دون ذكر المؤمنين عمومًا في سياق المتشابه يدل على أنهم فقهوا معاني التأويل بقواعدها.

إن المرزوقي يرى أن المؤوّل حين يؤوّل فهو "**يفترض نفي الدين من الأصل؛ لأنه ينتهي حتمًا إلى قانون التأويل الذي يرجع النقلي إلى العقلي عند التعارض حتى لو تنكر فادعى الجمع بين المنطلق النقلي والمنهج العقلي**[149]"

وهذا تكفير صريح لعموم المتأولين بأنهم ينفون الدين! أي أن المرزوقي في حين يصف المؤوّلين من علماء الكلام بأنهم ينصبون أنفسهم سلاطين على ضمائر البشر يقع هو بدوره فيما يصفهم به وينغمس فيه إلى أذنيه فيجعل من نفسه هو سلطانًا عليهم وعلى ضمائرهم ويمنحهم صكوك الكفر! ثم هل المرزوقي بمنجاة من نفي الدين حين ينفي قطعياته؟ إنه على التحقيق هو النافي للدين من الأصل وليس المتكلمين لأن هناك قطعيات مجمعًا عليها عند جميع الأمة!

[149]) الثورة القرآنية 20

إضافة إلى أن المرزوقي يجعل فهمه للنص . لو أخذ بالظواهر . هو النص نفسه حين يعترض على المتكلمين ويتهمهم بأنهم يقولون بالتعارض بين العقل والنقل وقد قدمنا أنهم لا يقولون بالتعارض بين العقل والنقل ونبهنا إلى الفرق بين النقل وظاهر النقل! أي أنه . بهذه الحالة . يجعل فهمه للنص مقدّسًا مع أن ظاهر النص ليس هو النص ولكنه أحد المعاني التي يحتملها النص المتشابه كما يحتمل غيرها!

لقد خصص الإمام المتكلم الأصولي الأشعري **فخر الدين الرازي** الأفلاطوني النكوصي صاحب قانون التأويل . وهي عبارات المرزوقي فيه . خصص فصلاً صدر به كتابه الكبير **(المطالب العالية)** قال فيه:"**الفصل الثاني: في أنه هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم أم يكتفى في بعض مباحثه بالأخذ بالأخلق والأولى؟**".

ثم أتى بدلائل الفريقين المتعارضين، ليقرر في النهاية:"أن من خاض في تلك المسألة وعرف قوة الدلائل من الجانبين علم أنه لا حاصل عند العقل إلا الحيرة والدهشة والأخذ بالأولى والأخلق، فيثبت بهذا الاستقراء: أن حاصل العقل في معرفة أظهر المعلومات ليس إلا محض الحيرة والدهشة **والأخذ بالأولى والأخلق**[150]".

فالمتكلمون يقولون إننا فقط نحمل هذه الأمور على الأخلق والأولى وتنزيه الرب عن التشبيه ولواحق الحدوث على قدر الإمكان.

إن المرزوقي يصف علم الكلام بأنه هو "**عين التقية الباطنية**"، وأننا يجب أن نفهم صلة علم الكلام الحميمة "**بأجندات الفرق الغالية من كل الطوائف ودورها في تقويض أسس الإسلام من الداخل [يا للهول!] فالكلام بكل أصنافه متفرع عن الباطنية أعني قمة الغلو في التقية الساعية إلى إنهاء كل دين بتحول التعليم الديني ذاته إلى أداة تهديم للدين**[151]"!.

لست أدري عمّن يتكلم هذا الرجل! أعن علماء الكلام المسلمين من أمثال ابن الجوزي والجويني والباقلاني وابن فورك والتفتازاني والقاضي عبد الجبار والزمخشري والنوبختي والقاسم الرسي

[150]) المطالب العالية ج1: 16 وما بعدها.

[151]) الثورة القرآنية 26

والشريف المرتضى؟ أم عن أتباع الحسن بن الصباح الحشاشين! أو عن تنظيم ماسوني هدام من تلك التنظيمات السرية أو عن عصابة من العصابات العالمية المنظمة؟!

ولست أدري عن أي أسس للدين يتكلم عنها وهو يقول بألا شيء يسمى معلومًا من الدين بالضرورة، وأنه لا قطعي لا في الدين ولا في العلم! عن أي أسس يتكلم هذا الرجل؟!

من الذي هدم أسس الدين؟ المتكلمون؟ أم هذا الذي يدعي ألا معلوم من الدين بالضرورة وألا قطعي في كتاب الله، بل لا قطعي البتة! فيثبت مفهوم النسبوية المطلقة ويقدّس التناقض والازدواجية والكيل بمكيالين!.

إن المرزوقي يتهم المتكلمين بالباطنية، في حين يعلم هو أن التأويل الباطني للقرآن الكريم هو تأويل تحكمي لا يخضع لمعايير علوم اللغة ـ كما قرر الغزالي في فضائح الباطنية ـ[152].

بهذا الملخّص علمنا موقف المرزوقي من المتكلمين، فتعال أخي القارئ نتأمل في تفسير المرزوقي الذي وسمه بـ (الجلي) في التفسير، هل مارس التأويل الذي أنكره على المتكلمين؟ أم لا؟! وحينما مارس هذا التأويل هل أعاد الأمر إلى مقتضيات اللغة واحتمالاتها **أم أعاده إلى تأويل باطني تحكمي غنوصي؟ وهل قدّم عقله على النقل أو على ظاهر النقل، وهل قال بالتعارض بين العقل والنقل أم لا؟ وهل طبق قانونًا تأويليًا يخصه أم ماذا فعل؟**

وحين نتأمل تأويلات المرزوقي، فهل نستطيع أن نقلب كل الأوصاف التي وصف بها المتكلمين عليه؟

نماذج من تأويلات المرزوقي:

لن أعنى بنقل (كل) تأويلات المرزوقي التي اجترحها في كتابه المبهم (الجلي)!، ولكني سأختار بعض النماذج حتى يكون القارئ على علم وبينة، فمن ذلك:

أ. استواء الله على العرش هو رمز الحكم وبلوغ الأمر غايته:

[152]) فلسفة التاريخ الخلدونية 84، هامش رقم (38).

قال:"**ولما كان لا يليق بالذات العلية أن نفهم بالاستواء على العرش أنها تُسْبِت في اليوم السابع؛ لأن الله لا يمسه لغوب، فإنه ينبغي أن يكون الاستواء على العرش رمزًا للأمر ... فالاستواء على العرش حتى في اللغة العادية يرمز إلى الحكم، والحكم الأسمى هو حكم الكائنات المكلفة وذلك هو التشريع ...**[153]".

فهل تجاوز المرزوقي هنا ما يقوله المتكلمون؟ وهل لم يطبّق قانون التأويل؟! وهل لم يصرف المرزوقي المعنى عن ظاهره؟ وإذا كان صرف المعنى عن الظاهر باطنية ونفيًا للدين كما يقول، فهل مارس هاهنا الباطنية؟ وإذا كان التأويل يفترض نفي الدين من البداية فهل نفى المرزوقي الدين بهذا التأويل؟ (وهو قد نفى كل معنى للدين بإلغائه كل قطعي وكل ضروري)

ب. عمر نوح عمر الإنسانية، وسفينة نوح هي الشريعة، ونوح نفسه هو رمز للوحي!:

إنا نقرأ أن نوحًا عليه السلام هو رسول (إنسان) لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عامًا، ونحمل كما المتكلمين هذا الكلام على الحقيقة لأنه لا ملجئ للتأويل، غير أن للمرزوقي رأيًا آخر! فيتساءل عن عمر نوح، ويبحث عن المقياس الذي يقيس به الأيام التي عاشها، وأخذ يعرض الأيام المذكورة في القرآن الكريم ليرى ما المقياس الذي يعتمده لكي نعرف عمر نوح بالأيام؟ فأي الوحدات نتخذ مقياساً؟ أيوم عروج الملائكة والروح ومقداره خمسون ألف سنة، أم يوم عروج الأمر المقدر بألف سنة مما نعد، أم هو ـ كما يعبّر المرزوقي ـ يوم الاستواء على العرش ... إلخ.

ثم وبعبقرية بالغة يصل إلى أن اليوم في السنة من حياة نوح مساوٍ ليوم عروج الأمر، أي أن اليوم الواحد في حياته التي بلغت ألف سنة إلا خمسين عامًا هو يوم أمري أي يساوي ألف سنة، وحين نضرب عدد أيام السنة الواحدة في حياة نوح بعدد بمقدار يوم واحد من أيام العروج، ثم نضرب ذلك بتسعمئة وخمسين، فسنصل إذن إلى عمر الإنسانية! وهكذا يكون عمر نوح هو عمر الإنسانية!

يقول المرزوقي:"**لذلك فنحن بحاجة إلى عملية قد ينكر البعض بداهتها كما هي الحال في كل أمر معقد وبعيد المنال، ولنبدأ بالقول إن كون {ألف سنة إلا خمسين عامًا} هي مكث نوح في**

[153]) الجلي 2: 65

قومه لو زعم زاعم أن أعمارهم تقاس بمثل هذا السلم من الأعمار لكان ذلك مناقضًا لاعتباره من المعجزات ...[154]".

قلت: ومن قال لك يا مرزوقي إن عمر نوح يجب أن يكون من المعجزات أصلاً؟! إن الله يقص علينا مقدار لبثه في قومه لدعوتهم ولا دليل على أن هذا من المعجز أصلاً! ولا يشترط أن يكون عمره من المعجزات.

ولماذا تريد نفي التناقض عن الشريعة؟ ألست ترى أنت أن الشريعة متناقضة وأن تناقضها لا يجحده عاقل؟ فلماذا تريد أن تنفي هذا التناقض الذي في رأسك؟

يضيف:"**فإذا كان عمر الناس المعتاد متماثلاً نفى ذلك طابع الإعجاز لأن ذلك يعني أنه من خاصيات ذلك العصر، لكن ذلك أمر لا يؤيده تاريخ الإحاثيات ولا قوانين الظاهرات الحية فضلاً عن أن {فلبث فيهم} لا تعني عاش فتكون دالة على طول العمر[155]".**

وهكذا يمارس المرزوقي التأويل بناء على حقائق علمية نسبية قابلة للدحض فيحرف كلام الله عن ظاهره ويؤوله بناء على حقيقة متغيرة قد تنقض غدًا أو بعد غد! فيفعل بالضبط ما يفعله الإعجازيون لكن بطريقة سلبية. إنه يقف هو والإعجازيون الذين يذمهم وينتقصهم على أرض واحدة.

ثم يدعي أن هذه المدة المذكورة عن لبث نوح في قومه:"**ليست عمر إنسان ولا جيل يجعلها رمزًا لمدة أخرى ذات علاقة بما كلف به نوح أعني تبليغ الرسالة عامة، وتبليغ الرسالة عامة تبليغًا يحقق الاستخلاف ليس هو شيئًا آخر غير عمر الإنسانية المكلفة إذ إن الإنسان مكلف منذ بدء خلقه المرموز إليه بخلق آدم وحواء[156]".**

فهو لا يرى أن آدم وحواء شخصيتان حقيقيتان، بل هو يرى أنهما رمز لبدء الخلق فقط لا يدلان على حقيقة.

---

[154]) الجلي 2: 62

[155]) الجلي 2: 62

[156]) الجلي 2: 62

وبناء على مقدمته **السحرية** تلك في أنه **من المستبعد** أن تكون هذه المدة هي عمر نوح أو حتى عمر جيل، فلا بد أن تكون هي عمر الإنسانية بحالها، فكيف يتوصل إلى هذه النتيجة؟ لا بد إذن من اختيار (مقياس) مناسب للوصول إلى هذه النتيجة، فماذا يفعل؟

تسعمئة وخمسون سنة من عمر نوح، نحسب (أيامها) بأي مقياس من مقاييس الأيام في كتاب الله؟ ويقرر المرزوقي أن يجعل أيام سنوات عمر نوح مقيسة بيوم عروج الأمر الإلهي المذكور في قوله تعالى: {يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ (5)} [السجدة: 5].

ولقد جرى اختيار هذا اليوم لأنه رمز لمعنى تمام الترقي الإنساني في فهم الوحي والعمل به[157]!

وهكذا يحيل من رمز إلى رمز ويؤول رمزًا برمز كمن يعرّف المجهول بمجهول آخر!

وهكذا يكون نوح رمزًا للوحي! وتكون سفينته رمزًا للشريعة ويكون مجتمعه رمزًا للإنسانية![158]

وتحسب أيام عمر نوح (التي هي رمز لعمر الإنسانية) بهذه الطريقة:"**إن لبث نوح يقاس بأيام عروج الأمر إلى ربه لا بأيامنا نحن، فيكون كل يوم من أيام لبثه مقداره ألف سنة مما نعد، فتكون مدته بأيام الأمر: 950 سنة أيامها أمرية وليست أرضية، أي إن كل واحد منها يعدل ألف سنة من السنوات الأرضية[159]**".

ثم يوضح لنا طريقة حسابه فيقول:"**وإذن فالقصد برمز المدة التي مكثها نوح في قومه أي 950 سنة أرضية نحولها إلى أيام أمرية فتكون 346986 يومًا أمريًا ونصف اليوم، ثم نضربها في ألف سنة من سنواتنا فيحصل لنا 346987500 سنة أرضية، ولكي نحدد عمر الإنسانية المناسب لتلقي الأمر وتحقيق ما أمرت به فينبغي أن نضاعفه لأن هذا هو مقدار عروج الأمر وهو قبل أن يعرج ينبغي أن يكون قد نزل فيكون 693975000 سنة أرضية، ويمكن بشيء من الافتراض . قد يعد مغاليًا . أن نتصوّر اكتمال الدين وتمام النعمة دليلاً على نقطة التحوّل**

---

[157]) الجلي 2: 64

[158]) الجلي 2: 64

[159]) الجلي 2: 64

بين نزول الأمر وعروجه، فيكون نزول القرآن علامة على اكتمال التلقي والتعلم من التجربة السابقة والشروع في التحقيق الفعلي بأداتيه الحقيقيتين أعني الاجتهاد والجهاد ..[160]".

وهكذا فشخصية نوح ليست شخصية حقيقية، وسفينته ليست سفينة حقيقية، وقومه ليسوا قومًا حقيقيين وكل تلك القصة القرآنية لم تحدث أصلاً فما هي إلا رموز فقط لمعان وراءها، فنوح رمز للوحي، وقومه رمز للإنسانية وهكذا.

فهو تفسير باطني بلا جدال!.

وليس هذا التفسير هو من قبيل التفسير الإشاري، فالتفسير الإشاري لا يلغي دلالات الكتاب والسنة بهذا الشكل الباطني التحكمي الخرافي، بل يقر بما فيها سواء أأخذت على الظاهر أو أوّلت على وفق قانون المتكلمين على ضوء اللغة العربية، ثم يقيس عليها غيرها اعتبارًا، من مثل ما ورد أن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه كلب ولا صورة، فيقول الإشاري: وكذلك الملائكة لا تدخل قلبًا فيه كلب ولا صورة، وهكذا.

والطريف هنا أن المرزوقي يخاف أن يكون مغاليًا وهو قد وقع في الغلوّ من أول حرف!

أما اعتبار سفينة نوح رمزًا للشريعة فذلك لعلتين:

العلة الأولى: أنه لا توجد سفينة بالمعنى الاصطلاحي تسع من كل زوجين من الموجودات اثنين لتمكين الإنسانية من الاستئناف بعد فناء البشرية في الطوفان الذي يرمز لعالم الفواعل الطبيعية .... إلخ.

العلة الثانية: أن الإنسانية لم يكن بالوسع أن تكون قد اتحدت في بداية التاريخ فاجتمعت حول نوح لتفنى في الطوفان ما لم نفترض أن المقصود بالطوفان الرمز إلى الفواعل الطبيعية .. إلخ[161].

ثم يقول وبكل وثوقية:"**فليس من شك في أن سفينة نوح ليست مجرد سفينة عادية بل هي بالإضافة إلى المعنى الأول رمز للشريعة[162]"!**

---

[160]) الجلي 2: 169، 170

[161]) الجلي 2: 61

لاحظ قوله:"فليس من شك" كم هو رأي متواضع ونسبي وغير وثوقي!

ثم أخذ بعد ذلك ينفي أن يكون هناك سفينة حقيقية تتسع لتلك المخلوقات التي حملها نوح! أي أنه لم يكن هناك سفينة حقيقية أصلاً! وإذن فهو ينفي معناها ودلالتها من الأصل ليؤوّل النص تأويلاً باطنيًا لا تحتمله حتى اللغة.

إنه يقطع ولا يشك في تفسيره الذي هو أخلق التفاسير بكل شك!

وهكذا يحيل تأويله الباطني إلى تأويل آخر باطني! ورمزه إلى رمز! فلا السفينة في اللغة بمعنى الشريعة، ولا الطوفان في اللغة هو بمعنى الفواعل الطبيعية، وكلها رموز من عندياته لا تقتضيها اللغة، ولا يحتملها حتى (معنى المعنى) الذي يذكره لينجو به ولا يقتضي . أقصد معنى المعنى . البتة هذا التأويل الغنوصي، فمن نَحَتَ هذا المصطلح . أي معنى المعنى . هو القاضي عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز وبإمكان القارئ العودة إليه ليعلم ما يعني به، ولولا خوف الإطالة لأفضت في بيان مقصده منه.

فأي الفريقين أكثر موضوعية وأبعد عن هذه النسبوية السفسطية السيّالة بإطلاق؟ المتكلمون أم المرزوقي؟

وأي الفريقين أكثر محافظة على المعاني المحتملة من القرآن الذي نزل باللغة العربية وما تقتضيه عند أهلها؟ المتكلمون أم المرزوقي؟

وأي الفريقين يهدم أسس العقل والدين حقًا؟ المتكلمون أم المرزوقي؟!

وأي التأويلين يؤدي إلى الفتنة في الدين حقًا وينفي الدين حقًا ويفترض أن القرآن لا يبين بذاته؟ تأويل المتكلمين؟ أم تأويل المرزوقي؟

ت. البقرة الصفراء هي الدنيا!:

معلومة هي قصة البقرة الصفراء الفاقع لونها التي سميت أطول سورة قرآنية باسمها (سورة البقرة)، إنها قصة من قصص بني إسرائيل التي فيها معجزة من معجزات موسى عليه السلام وخرق

---

[162]) الجلي 2: 60

للعادات بإحياء الله الموتى ليري بني إسرائيل آياته، إن كل كتب التفسير تحمل هذه القصة على الحقيقة ولا يؤوّلها المتكلمون فالبقرة هنا هي بقرة حقيقية، ولم يجد المتكلمون ما يدعو لتأويل القصة، وحتى لو أولوها . نفترض جدلاً فقط . فسيؤولونها على وفق مقتضى اللغة العربية وباستخدامات العرب لكلمة بقرة وتعلقها بسياقاتها المعتادة.

أما المرزوقي فيسلك سبيلاً مختلفًا! فيقول:**"ليس المقصود بالبقرة اسم الحيوان المعروف فحسب، بل ما يرمز إليه أعني أمّ العجل الذهبي أو عبادة الدنيا[163]"**

أي أن القرآن لمّا ذكر قصة اتخاذ بني إسرائيل للعجل الذهبي، ثم ذكر قصة البقرة، والبقرة هي أمّ العجل فبناء على هذا، كانت البقرة رمزًا للدنيا! . ربما لأنها صفراء وورث العجل الذهبي منها صفرتها ..

ثم يحترز الرجل فيقول:**"أعلم أن التأويل قد ينفلت فيصبح مكروهًا لذلك فلا بد فيه من الحذر الشديد"**.

إنه يخاف على التأويل من الانفلات! والواقع أن تأويله منفلت من أساسه! فهو لا يعود إلى ما تقتضيه اللغة بل إلى خيالاته وأوهامه ليس إلا!.

يقول:"فلو ربطنا رمز البقرة بما تقدم ثم بالحادثة نفسها التي ورد فيها ذكرها أعني بحادثة أخرى أهم في تاريخ الإنسانية الروحي هي عبادة العجل الذهبي .. لكان القصد بالبقرة أم العجل المعبود فتكون رمزًا لمنبع هذه العبادة، وهذا المنبع ليس شيئًا غير الدنيا[164]".

يضيف:"فإذا عدنا من هذا الفهم إلى الحادثة فسنجد أن القصة تجعل إحياء المقتول يكون بذبح البقرة وضربه ببعضها، فيدلنا على القاتل، ثم تختم القصة بحب بني إسرائيل للحياة، وبالحكم الأساسي الذي يعنينا من القصة كلها، **فالحياة الروحية مشروطة بذبح البقرة أمِّ العجل الذهبي أي الدنيا رمزًا لا إلى قتلها بإطلاق بل ما يجعلها محيية للمقتول، وذلك هو المقصود بقسوة قلوب المتلكئين حتى بعد الذبح**، ومن ثم فالقصد ألا تكون الدنيا الهم الأوّل أي مصدر العجل

---

[163]) الجلي 1: 280

[164]) الجلي 1: 280

الذهبي المعبود، والتلكؤ في ذبحها .. يعني أنها ظلت الهم الأول لأنهم يفضلون حياة أيًّا كانت ..."[165]

وإذن فالحياة الروحية منوطة بذبح البقرة الصفراء أم العجل الذهبي! التي هي الدنيا لكن لا ينبغي ذبحها مطلقًا بل المقصود هو ما يجعلها محيية للمقتول.

مما يجعل كل تلك القصة ما هي إلا رموز فقط لا حقيقة لها سوى تحقيق هذه المعاني (الغنوصية) التي لا تقوم على مقتضيات اللغة البتة! بل تقوم على (تحكمات) وخيالات رأى فيها تشبيهًا ما وأقام تفسيره عليه.

لست أدري أأقرأ لفيلسوف هنا أم لشيخ طريقة خرافية؟! والحمد لله أن البقرة كانت صفراء، وإلا أظن أن لو كانت حمراء لقال المرزوقي إنها رمز للشيوعية التي جرّت ويلات على العالم وإن قتلها هو رمز لقتل كل ما هو شيوعي لينيني أحمر لأنه يقول بالكلي المادي.

ث. ناقة صالح هي الشريعة!:

وكما هو الحال في سفينة نوح، يتعامل المرزوقي مع ناقة صالح! فهي كذلك رمز للشريعة ينبغي أن تصان وتسقى!

يقول المرزوقي:"**ولنبدأ بما يبدو محيرًا في قصة ناقة صالح أو {ناقة الله وسقياها}، أليس <u>(كل) من يقرأ</u> للوهلة الأولى دلالة هذه القصة فيبدو له الأمر كأنه تحدٍّ مجاني من نبي لم يجد ما يفعل فتحكم بمطالبة قومه ترك ناقة تفعل ما تريد ترعى وتشرب وما عندهم من ماء في الثمد لا يكاد يكفي لشربهم؟**[166]".

وعلى أن المرزوقي يرى أن "**الخلق (موضوع علم الوجود) والأحكام (موضوع علم القيم) وليدا الحرية المطلقة، <u>والعقل لا يمكن أن يعللهما</u>**[167]" ، وعلى أنه يقرر أن العقل ليس مشرِّعًا " **فالوجود في ذاته ليس حسنًا ولا هو قبيح، والعقل لا يمكن أن يكون مصدر القيم، إنها الإرادة**

---

165) الجلي 1: 281

166) الجلي 2: 125

167) نقد الميتافيزيقا 67

التي تقرر، تحكميًّا وتوقيفيًا، الأحكام القيمية للموجودات والأفعال[168]"، وعلى أنه يقول إن "الكلام القرآني .. آية، والأحداث الطبيعية آية والتاريخ الإنساني آية، كل شيء إذن آية، أو رمز للفعل الإلهي، **وإذن فهي أحداث لا معلولة، ولا متناهية، إنها توقيفية أي تحكمية لا غاية وراءها، وإن في ذلك لرفعًا أبديًا لمبدأ الغاية وللعقلانية التي هي غائية مقنعة**[169]".

وعلى أنه قد قرر كما نقلنا عنه أن الشريعة متناقضة، وأن إزالة هذا التناقض سطحية!

إلا أنه هنا يريد أن (يعقلن) تحدي صالح دون أن يلتزم بما يقرره، ولم يقبل أن يكون التحدي بالناقة تحديًا لا لغاية! لأن (عقله) لم ينسجم مع قواعده التي يقررها، فحمله هذا على أن يتناقض وأن يعد تحدي نبي الله صالح تحكّمًا مجانيًا مرفوضًا دون أن يعيد هذا إلى إرادة الله الحرة التوقيفية التي لا غاية وراءها. وهكذا يبقى تناقض المرزوقي هو سيد الموقف!

وإذن فهذه هي العلة التي سيعتمد عليها المرزوقي في التأويل، **وانظر إلى وثوقيته الفجة حين ينسب ما عرض له من الشبهة في فهم قصة صالح (لكل من يقرأ)! إنه يحكي عن أزمته هو مع النص القرآني ويريد أن يعممها على جميع من يقرأ!**

يرى المرزوقي أنه لا معنى من هذا التحدي المجاني التحكمي الذي يُعجز به صالح قومه وينازعهم في شيء من الماء لا يكاد يكفيهم! ولست أدري من أين أتى المرزوقي بأن الماء لم يكد يكفيهم!

ولكنه بعملية (تأويل باطني) استطاع أن يحل هذا اللغز، بربط قصة صالح بقصص الأنبياء المذكورين في سورة هود، وقد جعلهم المرزوقي كلهم . أي الأنبياء . رموزًا لشيء ما، وفي النهاية توصل المرزوقي بعبقريته الفذة وذكائه النادر إلى أن {ناقة الله وسقياها}، ما هي إلا "**رمز بيّن: دلالته هي: الشريعة السماوية التي عقرتها ثمود**" .. والناقة هي "ناقة الله مثلما أن سفينة نوح صنعت بأعين الله، والناقة تصلح رمزًا للشريعة من وجهين فضلاً عن **كونها تسمى عند العرب سفينة الصحراء فترجعنا بهذه التسمية إلى رمز سفينة نوح**[170]".

---

[168]) نقد الميتافيزيقا 67

[169]) نقد الميتافيزيقا 152

[170]) الجلي 2: 126

فضلاً عن هذا الربط المضحك بين **سفينة الصحراء وسفينة نوح**، وسفينة الصحراء هو تشبيه محدث معاصر، **إلا أن أهم ما يميز هذا التأويل الباطني الغنوصي للمرزوقي المستقيل العقل هو أنك تستطيع أن تقرن الناقة بأي شيء فيه وجه شبه ولو ضعيفًا!** فسفينة نوح نستطيع أن نقول إنها رمز لصراع الحياة مع الطبيعة التي كان الطوفان رمزًا لقسوتها! ولما كان الصراع محتاجًا إلى الصبر، وهو ما نستطيع أن نفهمه من كون نوح عليه السلام هو من أولي العزم من الرسل {فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل}، ولما كانت الناقة سبيلاً إلى النجاة عند العرب، والجمل معروف بالصبر على العطش، فالناقة إذن وسفينة نوح كلاهما رمز للصراع من أجل البقاء! وقتل ثمود للناقة هو قتلهم للصبر، لأنهم لم يصبروا على أمر الله فاستحقوا الإزالة! ولم يستحقوا البقاء المقرون بالصبر!

أرأيت أخي القارئ ما أسهل هذا؟ إنك لست محتاجًا إلا إلى شيء يسير من خيال لتكون عبقريًا كالمرزوقي ثم تؤلف كتابًا في التفسير تملأه بهذه الترهات، ثم تتهم المتكلمين بالتحريف والكفر وتهديم أسس الدين وعداوة الإسلام!

ثم دعنا نتخيل (اطراد) هذه الطريقة (المرزوقية) في التأويل فنجري على نسقه ونقلّده:

نأتي مثلاً إلى قول الله تعالى:{ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً} ونقلد الشيخ الأكبر "ابن عربي المرزوقي" في تأويلاته الباطنية، فنقول: يظن بعض السطحيين من المتعالمين الجهلة الذين يوطدون بقاء السلطة الروحية ويتحالفون مع السلطان المادي من المتكلمين والفقهاء وغيرهم من الباطنيين ذوي العلاقة الوشيجة بالتنظيمات السرية الساعية إلى تهديم أسس الدين عن طريق الدين نفسه، يظن هؤلاء السطحيون أن الزنى المقصود في الآية هو تلك العلاقات الجنسية العابرة وغير الشرعية خارج إطار منظومة الزواج.

ولا يجوز أن يكون الله الغني المطلق يعظم من شأن علاقة عابرة بسيطة برضا الطرفين ليس فيها إيذاء لأحد، وتحقق المتعة واللذة الجسمانية والعاطفية والروحية لكليهما، لولا ربطها باستراتيجية النص القرآني الهادفة إلى تحرير الإنسان وجعله السيد المطلق في علمه وعمله، ولمّا كانت تلك الطوائف ماهي إلا (مافيات) سرية تهدف إلى إحداث الفتنة وتدمير المجتمعات، ولما كان هذا التدمير لا يكون إلا بطريقة سرية وباطنية، **ولما كان الزنى في المجتمعات العربية لا**

يتم إلا بصورة سرية في جوّ من الباطنية والكتمان، فالزنى إذن رمز لتلك السرية الباطنية المتمثلة في التنظيمات السرية والعصابات المافيوية التي تفتك بهذه الأمة، ولهذا نهى الله عنه بل عن القرب منه.

وقس على هذا الخرط والخبط والهذيان! ثم انظر بعدها: أي القانونين أولى بأن يهدم الدين باسم الدين: قانون الرازي؟ أم قانون المرزوقي؟ ثم اسأل بعدها أيهما أولى بأن يحرف الدين حقًا قانون الرازي، أم قانون المرزوقي؟ وأيهما أولى بأن يهدم الدين؟ قانون الرازي أم قانون المرزوقي؟

ولئن كان المرزوقي معارضًا أشد المعارضة لخرافة (الإعجاز العلمي في القرآن) . وأنا أوافقه في هذا . لأنها تربط حقائق القرآن المطلقة بالحقيقة النسبية المتغيّرة[171]، ولئن كان يصف القائلين بالإعجاز العلمي بأنهم دجالون[172]؛ فإن تأويلاته الباطنية التي يقدمها هي أشد خرافة وضلالاً وتدجيلاً من نظرية الإعجاز العلمي، لأن نظرية المرزوقي تفسد مدلولات الألفاظ القرآنية من أساسها وتخرجها عن المعاني التي تحتملها إلى معان أخرى من عنده تمامًا وتسقط أي رمز يريده أي مصاب بالهذيان على ألفاظ القرآن الكريم ودلالاتها، ولو طردنا طريقته في التأويل فلك أن تتخيل كيف سيكون حال القرآن!

ج. التأويل الباطني للتاريخ:

ومن تأويلات المرزوقي الغنوصية الباطنية: تفسيره علاقة النبي صلى الله عليه وسلم بالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

<u>فهو يقرر أن كون الخلفاء الراشدين عددهم أربعة ليس مصادفة</u>، إذ يأتي أبو بكر الصديق رمزًا للسلطان المطلق على الرزق، من حيث تحرره من سلطان الدنيا عليه.

ثم يأتي عمر الفاروق رمزًا للسلطان المطلق على الذوق، ثم يأتي عثمان كرمز للرزق عامة دون سلطان عليه، ثم يأتي علي بن أبي طالب رمزًا للذوق عامة دون سلطان كذلك**!**

---

[171]) الجلي 2: 66

[172]) النخب العربية 51

وقبل هؤلاء كلهم يأتي الرمز المتقدم عليهم جميعًا الذي هو رمز للسلطان المطلق على الرزق، ورمز للرزق عامة، ورمز للسلطان المطلق على الذوق، ورمز للذوق عامة ألا وهو النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم[173]!

وله أيضًا تأويل باطني غنوصي آخر إذ يقول:

"فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو أصل الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني ونموذجها لأنه حقق مفهوم الاستخلاف من حيث هو منزلة إنسانية في معنى التناغم بين الدين والسياسة، وإذن فقد تعين فيه المعنى الأصلي للخلافة الراشدة أعني المبدأ الأول الذي أشارت إليه الآية 38 من الشورى {والذين استجابوا لربهم}.

وأبو بكر كان الفرع الأول من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية في المبدأ الثاني الذي أشارت إليه ب: {وأقاموا الصلاة} إذ كانت خلافة مشتقة من تأميم الرسول له في الصلاة.

وعمر كان الفرع الثاني من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية بـ : (الأمر) {وأمرهم} إذ هو في الضمير الجمعي للأمة يمثل العدالة في الأمر.

وعثمان كان الفرع الثالث من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية بـ (أمرهم) {شورى بينهم} (إذ هو انتخبته لجنة الشورى) ...

وعلي كان الفرع الأخير من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية بـ : {ومما رزقناهم ينفقون} (إخضاع رمز الدنيا لشرع الله الرزق والإنفاق في وجوهه التي حددها القرآن الكريم وهو غير الزكاة وإذن فهو يتعلق بالاقتصاد عامة، وبمالية الدولة خاصة)؛ لذلك كان أول فعل قام به بعد البيعة عزل الولاة الفاسدين (وهو مما يعد بمنطق السياسة قصيرة النظر خطأ فادحًا لكنه عين الحكمة إذا كان القصد بيان النموذج المثالي للرشد والحكم الراشد) ...[174]".

ولست أدري كيف يعد المرزوقي خلافة علي بن أبي طالب راشدة وهو يقول في موطن آخر بأن **"الصدام بين القول بالدولة الثيوقراطية والقول بالدولة المدنية كان ولا يزال جوهر الحرب**

---

[173]) الجلي 1: 105

[174]) الجلي 3: 131، 132

<u>الأهلية الإسلامية التي بدأت منذ ما يسمى بالفتنة الكبرى ... والكل يعلم نتيجة الحرب الأهلية الإسلامية لحسم هذه القضية ما هي؛ فأغلبية المسلمين أو السنة اختارت مبدئيًا رفض الدولة الثيوقراطية ومالت إلى الدولة المدنية[175]".</u>

وهاهنا أتساءل من الذي كان يمثّل القول بالدولة الثيوقراطية في الفتنة الكبرى؟ ومن الذي كان يمثّل الدولة المدنية التي مال إليها أغلبية المسلمين؟!

وإذا كانت الدولة الثيوقراطية مرفوضة وإذن فمن يمثلها لا بد أن يكون مرفوضًا ولن تكون خلافته راشدة ولا سعيه حميدًا!

من هنا لا أتعجب حين أرى أن المرزوقي أهدى كتابه (الابستمولوجيا البديل) إلى عبد الملك بن مروان صاحب الحجّاج بن يوسف السفّاح الذي أهان الصحابة والتابعين وقتل فيهم، واعتدى على حرمة الكعبة ورماها بالمنجنيق!

نكتفي بهذا فيما بسطناه من الحديث في هذه القاعدة التي يؤسس عليه المرزوقي اسميته . وإلا فالحديث ذو شجون ولم أقل كل ما عندي في هذه النقطة . ولننتقل إلى القاعدة الرابعة في تأسيس بدعته الاسمية:

القاعدة الرابعة: عقل كل إنسان نسبي بالطبع:

يقارن المرزوقي بين ما يسميه الوضع المعرفي الوجودي اليوناني ومقابله العربي، فالوضع الوجودي والمعرفي اليوناني أساسه العقل، بينما الوضع المعرفي والوجودي العربي فهو بخلاف هذا! إذ أساسه هو الإرادة وليس العقل، والإرادة الحرة تقوم على لاتناهي النظم وهكذا يكون العقل الإنساني هو إحدى هذه النظم، وإذن فهو نسبي، وهنا تتجلى . بحسب المرزوقي . معقولية الغزالي[176].

وبغض النظر عن هذه المصادرة المريضة، والدعوى السطحية العريضة التي لا أدري بماذا أصفها، في أن الوضع المعرفي العربي أساسه الإرادة وليس العقل وأن الوجود أو الله هو في

---

[175]) الجلي 3: 79

[176]) نقد الميتافيزيقا 24

جوهره إرادة لا عقل[177]، إلا أن ما يهمني هنا هو أن المرزوقي يرى أن نسبية العقل هي صفة ذاتية له في الرؤية العربية التي يتبناها (أي أن العقل لا يكون إلا نسبيًا)، أما ادعاؤه السطحي فيما زعم أنه يمثل الرؤية العربية للعقل فلهذا بحث آخر، وهو يعبّر عن أزمة مرزوقية تجاه ما يزعمه تناقضًا لا يجحده عاقل في الشريعة (من حيث هي وحي الله وأمره)، والطبيعة (من حيث هي فعل الله وخلقه)؛ **وجد حلها في القول بتقدم الإرادة على العقل وأن الشريعة كما الخلق كلاهما توقيفيان تحكميان غير معقولين وأن الله يخلق ثم يعلم! وهذا هو قول الجهمية المحضة يضاف إلى قوله بأن الله إنية مطلقة وهو الذي تدور كل مؤلفات ابن تيمية في الرد عليه ونقضه وهو أساس ثورة ابن تيمية الاسمية كما يراها.**

وإذا كان العقل نسبيًا كما يرى المرزوقي فهو لا يعني أن العقل نسبي أحيانًا أو يدرك المطلقات أحيانًا، بل هو يعني أن العقل البشري لا يكون إلا نسبيًا ولا يمكن أن يدرك ولو مطلقًا واحدًا، ومن أجل هذا يقول:"**لذلك كان الإمكان العقلي الإنساني الذي هو نسبي دائمًا في تصوره لأي موجود دون ذلك الموجود ثراء وجوديًا ...[178]**".

ويقول كذلك:"**ولما كانت الوحدانية خاصة بالله دون سواه ذاتًا وصفات؛ فإن العلم الإنساني لا يكون إلا متعدد الحلول ونسبيها، وحلوله كلها شرطية ومؤقتة[179]**" ويؤكد "**أن علم العقل البرهاني يعني أن العقل قادر على إدراك الحقيقة المطلقة ومن ثم فبعض العقول ينبغي أن يكون لها ما من شروطه البلوغ إلى التوحد مع العلم الإلهي لأن الحقيقة لا تتعدد فيتطابق مع في عقولهم مع ما في اللوح المحفوظ[180]**".

فتأمل إطلاقه هذا الحكم الكلي بأن حلول العقل (كلها) شرطية ومؤقتة، فهل بعد هذه الوثوقية وثوقية؟

أما استدلاله فواضح أنه يرى أن الوحدانية هي شرط للقول بالإحاطة ولو بمطلق واحد من المطلقات! أي أنك لكي تحيط بمطلق من المطلقات يجب أن تكون إلهًا! أي أنه يبني دليله على

---

177) نقد الميتافيزيقا 67

178) وحدة الفكرين الديني والفلسفي 70

179) حرية الضمير والمعتقد 195

180) حرية الضمير والمعتقد 195

الإيمان والإيمان عنده . كما بينّا . لا يمكن أن يثبت بالعقل ولا بالبرهان بل هو تسليم دوغمائي، **وإذن فهو يقيم فلسفته هنا على مسلمات دوغمائية! أي أنه يجعل حقائق ما يقول تابعة للاعتقادات وهي بعينها السوفسطائية التي وصفها ابن تيمية بأنها جعل الحقائق تابعة للعقائد[181]!** أي أن المرزوقي يرد على ما يسميه دوغمائية بدوغمائية مقابلة! مع أن مسألتنا لا علاقة لها بالإيمان والإلحاد! بل هي منفكة عن الإيمان والإلحاد، **فقد يقول بالإحاطة ملحد فهل ستجيبه بأن الله لأنه واحد ولأن البشر متعددون فلا يمكنهم أن يحيطوا بمطلق من المطلقات وإلا تطابق علمهم مع ما في اللوح المحفوظ وهي عقائد إسلامية لا تلزم غير المسلمين؟**

ولنفترض ألا وجود إلا لفرد واحد من النوع الإنساني، فهل لأنه واحد فحينئذ باستطاعته أن يحيط بالمطلقات لزوال شرط النسبية وهو التعدد؟

ثم أخبرنا: **إذا كان العقل لا يكون إلا نسبيًا فهل أدلتك التي قدمتها هنا لإثبات نسبيته الدائمة هي نسبية أم مطلقة؟ فلا بد من التناقض كيفما قلبت فكرك؛ لأنك إذا قلت: هي نسبية؛ فمعنى هذا أنك تقر بأنه يمكن أن يكون هناك عقل إنساني يطابق المطلق، وإن قلت: هي مطلقة؛ تناقضت لأنك أثبت مطلقًا زعمت فيه الإحاطة وإذن فأنت إله! فيا للخذلان!**

إن المرزوقي (اللاوثوقي المتواضع معرفيًا) يعمّم حكمه على جميع الآدميين! لأنه يدعي أن (كل) عقل هو نسبي بالضرورة، وهو يقول:"**ولما كان ممتنعًا أن يغادر المرء علمه الذي في الذهن ليقارنه بالحقيقة التي في العين كما هي في نفس الأمر؛ بات الزعم بأن تصورًا ما: صادق؛ مجرد دعوى ليس عليها أدنى دليل عدا الاعتقاد الساذج بالمطابقة والترائي بين ما في العين وما في الذهن استنادًا إلى معتقد بارمنيدس الغفل القائل بالوحدة بين الوجود والعقل[182]**".

فهل غادر المرزوقي عقله وسكن في عقل (كل) إنسان: ما مضى من النوع الإنساني وما لم يأت بعد، وعلم أن أحدًا من البشر منذ أن خلق الله العاقل الأوّل منهم وحتى نهاية آخر آدمي لا يمكنه الإحاطة بأي مطلق؟

---

[181]) مجموع الفتاوى 19: 75

[182]) فلسفة التاريخ الخلدونية 68

إن المرزوقي يدعي أن معيار المعرفة العلمية في القرآن "**لم يُبْقِ المطابقة مع حقيقة الموجود كما يظن المتكلمون والفلاسفة في العصرين القديم والوسيط [أقول: والحديث أيضًا] لامتناع النفاذ إليها، فهي من الغيب والغيب محجوب حتى على الأنبياء**[183]".

وحين يتكلم المرزوقي عن القرآن وكونه ألغى المطابقة مع حقيقة الموجود، فهو يعني قول الله تعالى:{ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء}، يستدل بها على عدم إحاطة الإنسان مطلقًا بعلم أي شيء من الأشياء، مع أن الآية هي على خلاف مطلوبه قطعًا، وسيأتي الحديث عنها بعد قليل، مع أن قوله هذا لا يحتاج إلى تعب في الرد لأن قراءة عرضية . فضلاً عن المتأملة . للقرآن تنسف كلامه نسفًا وتجعله طحينًا!

وبوثوقية شديدة وازدراء واضح يعيب المرزوقي على (المتعالمين) الذين لا يميزون الفرق بين القضية والموقف القضوي فيقول:" **وحتى نفهم تشويش الفكر عند متعالمينا علينا أن ندرك أنهم يخلطون بين مستويين من التعلق بموضوعات الفكر: تعلقه بها من حيث هو فاعلية ذهنية تعالج موضوعًا معرفيًا وتعلقه بها من حيث هو موقف وجودي يحياه صاحب المحاولة العلاجية موقفًا من الموضوع المعرفي فهم لا يميزون بين القضية Proposition (التي تعود إليها حقائق موضوع علمهم: أي ما في الموضوع من مقومات يقبل التفسير بها على ما يبدو عليه للمعالج لحظة العلاج بحسب تطور العلاج) والموقف القضوي Propositional attitude (الذي يعود إلى موقف الباحث من تلك الحقائق بحسب درجات العقد واللاعقد وكل صفات الأفعال الذهنية في الجمل الإنشائية مثلاً) ...**[184]".

لقد ساق المرزوقي هذا الكلام في سياق الرد على الذين وصفهم بأنهم يموهون على الناس فيجعلون علمهم من جنس معلومهم ومن أجل هذا وقعوا في الدوغمائية الميتافيزيقية بدعوى كشف الحقيقة ومطابقتها، مع أنها نسبية؛ لأن هناك فرقًا بين القضية والموقف القضوي، وهؤلاء الجهلة المتعالمون يظنون أن موقفهم القضوي هو عينه القضية فيدخلون في التشوش الفكري، وبتفريق المرزوقي الفريد بين الأمرين يثبت أن مواقفهم القضوية ليست هي القضية وإذن فهي نسبية، وهكذا يقدم لهم العلاج من هذا التشوش الفكري الذي يعاني منه هؤلاء المساكين الجهلة.

---

[183]) حرية الضمير والمعتقد 63

[184]) النخب العربية وعطالة الإبداع 39

يطيب لي أن أسأل هنا: ماذا لو كانت القضية المقررة أو المتنازع عليها هي: وجود الحقيقة: هل هناك حقيقة؟ ثم اختلفت المواقف القضوية تجاه هذه القضية، فهناك من يرى أن هناك حقيقة، وهناك من يجحد ذلك.

فهل معنى هذا أن مسألة (وجود حقيقة) هي مسألة نسبية أيضًا بسبب تعدد العقول والمواقف القضوية؟

إن قلت: نعم! فهذا يعني أنه يمكن عندك ألا وجود لحقيقة . فضلاً عن أية معرفة نسبية لها . وإذن فهي النسبوية المطلقة، التي تدعي أنك تتجنبها وأنك تتوسط بين إطلاق الإطلاق وإطلاق النسبية!

وإن قلت: لا، فقد تناقضت وأقررت بالمطلق وادعيت المطابقة وأصبح لا فرق عندك بين القضية والموقف القضوي فأصبحت من جنس هؤلاء المتعالمين الذين يجعلون علمهم جنس معلومهم.

من هنا نعلم (ضلال المرزوقي) بل (كذبه) المعرفي ولا مصداقيته . كما سنعرف ذلك فيما يأتي من البحث . حين يدعي أن تصوره عن نسبية المعرفة يحررها من إطلاق النسبي القاتل لكل اجتهاد، عبر نظريته أنه ما من معرفة بمطلقة، ويحررها من تنسيب الإطلاق، عبر نظريته أن الوجود دائمًا أوسع من الإدراك[185] (مع أن ابن تيمية ينص على أن التصور أوسع من الموجودات كما سيأتي).

وحاصل الأمر أنه واقع كل الوقوع في تنسيب الإطلاق مطلقًا! وإطلاق النسبي مطلقًا! وهو السفسطة بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

إن المرزوقي يدرك كل الإدراك ما في كلامه من خطر على الدين والإيمان والشرائع، ولذلك يستدرك . وكعادته باتهام مخالفيه بالسطحية لأنهم يرفضون التناقض . بالتعبير عن خوفه "من نتائج الفهم السطحي لهذه الصياغة **فهي قد تبدو ميلاً إلى النسبية في كل شيء، ومن ثم فقد تعتبر دعوة إلى التخلي عن الشرائع السماوية، فتصبح من جنس ما تحاربه،** أعني رفع الطبائع

[185]) شروط نهضة العرب والمسلمين 233

في النظر غاية لما دعت إليه السفسطة في النظريات، ورفع الشرائع في العمل غاية لما دعت إليه القرمطة في السمعيات[186]".

أقول: هي لا تبدو نسبية في كل شيء! بل هي فعلاً نسبية في كل شيء!، وحين أراد المرزوقي أن يبين أنه لا يقصد بها النسبوية في كل شيء! فسر الماء بعد الجهد بالماء **فبماذا برر كلامه حتى يخرج من مأزق السفسطة؟**

اتكأ على نظرية ختم الوحي! مع أن نظرية ختم الوحي لا علاقة لها بالمسألة المبحوثة؛ لأن ختم الوحي مسألة مبنية على إيمان دوغمائي تسليمي في فكر المرزوقي وهي لا تقنع محاورًا إذ قد يقول الملحد بانطباق العقل على الموجود! فهل سيحتج المرزوقي عليه بوحدانية الله، وبختم الوحي؟ فما تكرار هذا الكلام المبني على مجرد دوغما لا يمكن إثباتها ولا نفيها . في فكر المرزوقي . كل حين إلا إضاعة للوقت، بل هو أردأ من جنس علم الكلام الذي يذمه لا كلام العلم الذي يزعمه!

وكل كلامه الذي قاله لدعم موقفه ودفع تهمة السفسطة عنه هو الاتكاء على هذا الإيمان وعلى ختم الوحي! والاستدلال بآية قرآنية يفهمها على نقيض معناها اللغوي، هي قوله تعالى:{ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء}[187]، وسنناقشه فيها في حينها.

ولأن المرزوقي مخلِّط بامتياز ولأنه يدرك أن كلامه هو عين السفسطة وأن فكرِه ومنهجه هو من جنس ما ينهى عنه ويحاربه (السفسطة في السمعيات والقرمطة في الشرعيات كما يعبر شيخ الإسلام)، ولأنه يدرك خطر كلامه في هدم العقل والدين والشرائع بل التوحيد والنبوات، ولأن كلامه يؤدي إلى ألا يكون هناك حقيقة يتفق عليها الناس في النظر والعمل فضلاً عن دعوى معرفتها ولو نسبيًا؛ لجأ إلى حيلة يعلم هو أنها مستحيلة الوقوع ألا وهي الاجتهاد الإجماعي كما يسميه، بقصد نفي السلطة الروحية التي تنقض نظرية ختم الوحي بادعائها معرفة مطلقة[188] وهذا الإجماع الاجتهادي أو الاجتهاد الإجماعي هو كذلك ليس أمرًا قطعيًا . عنده . بل هو متغير عبر

---

[186]) شروط نهضة العرب والمسلمين 194

[187]) شروط نهضة العرب والمسلمين 194 وما بعدها.

[188]) مع أن علماء المسلمين قاطبة يقولون بجواز العلم بالمطلق واليقيني والقطعي.

الظروف، وهو . عنده . السلطة الوحيدة بعد ختم الوحي! وهو ليس إجماعًا مغلقًا بل هو إجماع متعدد خاضع للصيرورة عبر العصور[189].

إنه يرى أن الحل الوحيد الضامن للنجاة من السلطة الروحية التي تدعي علمًا مطلقًا [وهو نجاة له هو كذلك مما يدركه هو من سفسطته] **هو الإجماع الاجتهادي أو الاجتهاد الإجماعي لكل أشخاص الأمة! وهو ما يسميه (السلطة الاستخلافية) التي يرتضيها الإسلام**[190].

تأمل قوله: (لكل أشخاص الأمة)!! وهكذا يزعم المرزوقي أن هذا الإجماع الاجتهادي الذي يدعيه يرتضيه الإسلام! فجعل المرزوقي نفسه ناطقًا باسم الإسلام، وجعل فهمه للإسلام هو الإسلام، ونسب للإسلام الرضا بنظريته المستحيلة الوقوع، وعيّن نفسه ناطقًا باسم الإسلام ليقف بالضبط موقف من يراهم سلطة روحية كهنوتية تنطق باسم الدين!

ذاك أنه يجعل الإجماع عائدًا لكل شخص في الأمة! فهل سيتحقق هذا الإجماع يومًا ما؟ مع تعدد مليار عقل؟! وهو بعينه دليل المرزوقي على النسبية فيا للتناقض!

وإذن فالمرزوقي يقول بالنسبوية المطلقة، ثم هو حينما يدرك وهاء نظريته السفسطية وتناقضها يحيل إلى إجماع اجتهادي مستحيل الوقوع! فلا يبقى إذن إلا السفسطة المطلقة!

وهكذا يسقط كل مرجع ثابت: قطعيات القرآن، وقطعيات الدين، وقطعيات العقل، والإجماع!

ولكي يكمل المرزوقي نظريته الواهية من الأصل ينقم على الالتزام بسنة النبي صلى الله عليه وسلم الماضية بحجة أنها تحنيط لتصرفاته صلى الله عليه وسلم وجعلها مجرد (مومياء)، ولهذا فهو يطالب أهل السنة والجماعة بألا يكونوا أهل سنة وجماعة، بل يريد منهم أن يكونوا أهل (سن وجمع) أي أن يسنوا هم وأن يجمعوا هم دون التزام بتلك التعاليم المحنّطة الموميائية!

ولهذا يقول:"ما ينبغي تقليد الرسول فيه هو فعل السن أي عبادة الله العبادة الصادقة أو الجهاد في الله الذي هو السعي إلى الحقيقة **وليس مسعاه ذاته** الذي يبقى عينة من الحقيقة حتى وإن كان أفضل التعيّنات[191]".

---

[189]) شروط نهضة العرب والمسلمين 195

[190]) شروط نهضة العرب والمسلمين 214

ويقول:"مشكل المسلمين الحالي هو: كيف لهم بموقف يبدع الحدث وقيم الحدث، فيكون سانًّا وجامعًا معًا، مثل المرحلة الأولى **بدلاً أن يكون تابعًا لسنها وجمعها المحنّط في سنة وجماعة مومأها [أي جعلها مومياء] ليحتمي بها بعد أن فقد القدرة على السن والجمع**[192]".

فهل بعد هذا شك في كذب دعواه حين يزعم أن نظريته النسبية تلك هي على الضد من الوثوقية والشكاكية؟ إنها على التحقيق تجمع السوأتين! تجمع الشكاكية ثم الوثوقية الدوغمائية في هذا الشك المذهبي! وليس المنهجي.

إنه وبدوغمائية فاقعة يقول:"**فإذا وضعنا معيارًا يعلو على الجميع واعتبرناه غير معلوم لهم لتعاليه عليهم (علم الله المطلق) كان لدينا نفي كلا الإطلاقين الشكاكي والوثوقي**[193]".

وهكذا فالحل الذي يقترحه هو حل دوغمائي من أصله! لأن إيمانه بالله هو إيمان دوغمائي تسليمي كما أوضحنا! وهكذا يعود أصل كل كلامه إلى مجرد دوغما!

إن المرزوقي سوفسطائي ولكنه يزعم أنه يقف بين الوثوقيين والسوفسطائيين، مع أن كل نظريته قائمة على أساس دوغمائي لا يمكنه إثباته! أي أن كل ما يقوله هنا هو مجرد (عقد) لا علم!

إن المرزوقي يناقش خصومه بكونهم "لا يجهلون ما شاع في أدبيات الجدال بين الفرق من وصف المعتزلة بصفة **مخانيث الخوارج،** دلالة على كونهم **مثلهم من حيث القصد ودون شجاعتهم في الذهاب إلى غاية موقفهم،** ويبدو أن لكل عصر وحضارة دونكوخوتوها **ومخانيثها** رمزًا إلى الفروسية الوهمية في النزال والجدال[194]".

قلت رحمني الله: أما لفظة مخانيث الخوارج، ومخانيث الجهمية وغيرها، فبإمكاننا أن نقيس عليها مخانيث السوفسطائية، فهي تنطبق على من هم مثل السوفسطائية بالقصد ودون شجاعتهم في الذهاب إلى غاية موقفهم بحسب تعبير المرزوقي.

---

[191]) النخب العربية 114

[192]) فلسفة التاريخ الخلدوني 107

[193]) شروط نهضة العرب والمسلمين 86

[194]) النخب العربية وعطالة الإبداع 56

ولا بأس من ذكر بعض أبيات ابن القيم في النونية في هذا المقام استطرادًا للترويح عن القلوب وللتسلية والإحماض ما دام الحديث عن **التخنث والمخانيث**، يقول ابن القيم (الاسمي النسبي) عن (طاغوت المجاز):

أهون بذا الطاغوت لا عز اسمه	**طاغوت ذي التعطيل والكفران**
كم من أسير بل جريح بل قتيـ	**ـل تحت ذا الطاغوت في الأزمان**
وترى الجبان يكاد يخلع قلبه	**من لفظـه تبًّا لكل جبان**
وترى المخنث حين يقرع سمعه	**تبدو عليه شمائل النسوان**
ويظل منكوحًا لكل معطل	**ولكل زنديق أخي كفران**

وعلى الرغم من تناقض المرزوقي فيما سبق؛ نجده يتناقض تناقضًا مضاعفًا (والتناقض هو سيد الموقف بالنسبة لفكر المرزوقي فأساس فكرته متناقض من الأصل؛ لأنه يبني بنيانه العقلي على مجرد دوغما)؛ فاستمع إليه وهو يتكلم عن الفلسفة الجحودية إذ يقول إنها "**مشروطة بالقول بوجود المطلق مثل الدين، لكنها خلافًا للدين تنسبه إلى الإنسان أو إلى صنم إنساني هو عقله الذي يزعم له المطابقة مع الوجود تطابقًا <u>يجعل العالَم معبوده الحقيقي</u>، ذلك أن الفلسفة الجحودية ممتنعة من دون الاعتقاد الضمني في إطلاق العقل الإنساني أعني من دون النزعة الحلولية ... والدين على الرغم من قوله بالوحي لا ينسب الإطلاق إلى العلم الإنساني . بما في ذلك علم متلقي الوحي ومبلغه . بل إنما هو يستنتج من امتناع إطلاقه المصحوب بإدراك إمكان هذا الإطلاق لله أنه غير ممتنع الوجود؛ <u>فيكون الإيمان الديني بذلك مبنيًا دائمًا على شيء من الريبية العقلية الناتجة عن إدراك العقل السليم لحدوده المعرفية</u>**[195]".

انتهت سفسطته رحمه الله!

الفلسفة الجحودية مثل الدين لأنها مشروطة بالمطلق!

ولكنها تخالف الدين في كونها تَنْسِبُ هذا المطلق إلى عقل الإنسان الذي يستطيع أن يدركه، وبهذا يصبح عقل الإنسان صنمًا.

---

[195]) شروط نهضة العرب والمسلمين 131

أما الدين فهو مشروط بالمطلق كذلك، ولكن الدين نفسه لا يَنْسِبُ الإطلاق للعلم لإنساني (وبهذا فعقل الإنسان هنا ليس صنمًا)، بل الإنسان يستنتج من معرفة امتناع إطلاق علمه، ومن إدراك أن هذا الإطلاق (ممكن) في حق الله، يستنتج الإنسان أن الله بدوره غير ممتنع الوجود (لاحظ أنه لم يقل واجب الوجود) لأن الاعتقاد بوجوب وجوده هو تسليم إيماني لا برهان عليه.

ولأن النتيجة هي إدراك الإنسان أن الله غير ممتنع الوجود (أي ممكن)، وإذن فلا بد للإيمان من الريبية العقلية الناتجة عن إدراك العقل السليم لحدوده المعرفية.

وإذن فهو إيمان قائم على الريبية التي تناقضه أي أنه (تسليم مزوّر) مجرد إقناع للذهن بوجود الله مع العلم أنه عقلاً (غير ممتنع) فقط لكن لم يثبت وجوده لدينا، وهذا أقصى ما يستطيع العقل إثباته.

هذه الريبية ليست حالة مؤقتة تعرض ثم تزول، **بل هذه الريبية كشرط للإيمان الصحيح عند المرزوقي لا بد أن تكون حالة دائمة، لأنها من مقتضيات العقل نفسه[196]!**

أي أنّك حين تثبت الله تعالى وتعلم ذلك قطعًا ويقينًا فستصبح . ويا للمفارقة جحوديًا . وهاهنا نتساءل: كيف يكون الإيمان تسليميًا وريبيًا في الوقت نفسه؟ إذا كان الإيمان مجرد تسليم دوغمائي لا علاقة له لا بالبرهان ولا بالعلم؟ وإذا كان العقل لا ينفي وجود الله ولا يثبته، فما دخل الريبية هنا وما جدواها؟ أيكتب هذا الرجل وهو غير صاح؟!

وبناء على هذا؛ فلو زعم إنسان وجود الله ببرهان عقلي وصدّق بذلك يقينًا وإطلاقًا وبلا أي ريبية فهو جحودي حلولي قد جعل عقله صنمًا عند المرزوقي أي أنه بمجرد أن يقطع بوجود الله عقلاً فهو مباشرة قد أشرك بالله. (من هنا نفهم سر اعتبار المرزوقي لإبراهيم وثنيًا لأنه استدل على وجود الله بأفول الأجرام السماوية واستخدم عقله).

والطريف أن المرزوقي يرى أن نظريته النسبوية السفسطية التدميرية الانتهازية هذه هي (الفلسفة الاستخلافية) أو (الفلسفة الشهودية) القرآنية حيث يكون الإنسان خليفة عندما يفهم نظرية المرزوقي حق الفهم، أي أن الفلسفة القرآنية الاستخلافية والشهودية هي أن تكون سوفسطائيًا!

---

[196]) شروط نهضة العرب والمسلمين 229

ولست أدري كيف يفهم المرزوقي عشرات الآيات التي تتكلم عن اليقين وعن الثبات وعدم الارتياب! كقوله تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} [الحجرات: 15].

أيسمع المؤمنون كلام ربهم إذ يشترط عدم الارتياب في الإيمان؟ أم يسمعون كلام المسفسط الأكبر المرزوقي في اشتراط الارتياب الدائم لتحقيق لكمال الإيمان وإلا صنّم الإنسان عقله؟ وهل معنى هذا أن الله يجعل شرط تمام الإيمان أن يصنّم المرء عقله؟!

وقد آن الآن أن نختم مبحثنا هذا بمناقشة استدلالات المرزوقي (القرآنية) على هذه النسبية المطلقة والسفسطة المطلقة التي يزعمها، فهو كما قلنا يقيم فلسفته كلها على مسألة دوغمائية تسليمية عنده لا يمكن إثباتها ولا نفيها وهي وجود الله (أو وجود المطلق حتى لو كان غير الله) . مع أن الله جزئي . عند عامة المتكلمين . وليس بكلي، ومع أن الله معيّن وليس بمطلق فتأمل، ولكن المرزوقي يرى أن الله مطلق، وما يترتب على هذا من النبوات والشرائع، وإذن فاستدلاله بالقرآن هو استدلال دوغمائي هنا لأنه قائم على تسليم إيماني وليس على استدلال برهاني، ثم إنه يقول بأنه لا وجود لقطعي لا في الدين ولا في العلم ولا في غيرهما وإذن فاستدلاله بالآيات هو استدلال نسبي ليس بقطعي وإلا تناقض وأصبح فيلسوفًا جحوديًا ووثوقيًا وحلوليًا وواقعيًا ووثنيًا ومتعالمًا ... إلى آخر الأوصاف التي يرددها كأنها تسبيح أو تهليل!

إن أوضح وأبرز وأكثر ما يستدل به المرزوقي على نسبويته من كتاب الله هو قوله تعالى:{ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء}

وهذه الآية هي على الضد مما يريد المرزوقي، وهي وعلى وفق ما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون . الذين يذمهم ويسبهم ويحكم بتكفيرهم وخيانتهم . من أن العقل قادر على إدراك الكليات والمطلقات ومطابقتها.

فالمرزوقي يدعي كما رأينا أن "**العلم الإنساني لا يكون إلا متعدد الحلول ونسبيّها، وحلوله كلها شرطية ومؤقتة**"؛ **لأن "الوحدانية خاصة بالله دون سواه"**[197].

[197]) حرية الاعتقاد والضمير ص 195

أي أن العلم الإنساني لا يكون إلا نسبيًّا بسبب تعدد العقول! وقد ناقشنا هذا الادعاء سابقًا وبينّا تناقضه المنطقي، فهو ينفي الإطلاق والاستقراء الشمولي التام ثم هو يمارسه بكل ثقة! فينسب النسبية لكل العقول بلا استثناء.

هذا القول المتناقض بأن العلم الإنساني لا يكون إلا نسبيًا يحمله المرزوقي على تلك الآية قسرًا وإكراهًا مع أنها لا تحتمله لا لغة ولا عقلاً! أي أن المرزوقي هنا يمارس تأويلاً أشنع من تأويل المتكلمين! فإن المتكلمين يحيلون إلى (احتمالات) لغوية يقتضيها النص على ضوء أساليب العرب في كلامهم بعكس ما يفعله المرزوقي هنا.

وبهذا ينطبق على المرزوقي حقًا أنه (يؤله) فكرته! و(يصنّم عقله) لأنه أطلق حكمًا كليًا واقعيًا.

أقول: على الرغم من تناقض هذا الكلام وتخبطه وتألهه! . فهي فكرة موثّنة هنا! فإن الآية لا تفيد . لغة . هذا المعنى الذي أشار إليه!

فإنه بناء على أن العلم الإنساني لا يكون نسبيًا . وقد بينّا تناقضه المضحك . يجعل هذا النسبي هو مضمون الاستثناء {إلا بما شاء}[198].

وهو كلام فارغ! فقوله تعالى:{ لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء} قائم على ركنين:

نفي وإثبات

{لا يحيطون بشيء من علمه} هو نفي الإحاطة مطلقًا.

و {إلا بما شاء} هو إثبات الإحاطة بما يأذن الله الإحاطة به.

أي أن (الإحاطة) ممكنة بنص الآية بل هي واقعة! وليست مستحيلة ولا ممتنعة كما يزعم المرزوقي!

وأسلوب النفي والإثبات هنا . لغويًا . شبيه بما في كلمة التوحيد.

لا إله (نفي لكل مألوه)

---

[198]) إصلاح العقل ص 78

إلا الله (إثبات الألوهية لله وحده).

فالآية لا تستثني النسبي من المحيط! بل تستثني المحيط من المحيط، ومعناها أن الله يمكِّن البشر من الإحاطة بشيء من معلوماته، وبعبارة أخرى: إنهم لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما يشاء الله لهم أن يحيطوا به، نفى الإحاطة، ثم أثبتها فيما يشاء سبحانه.

وكون هذه الإحاطة بشيء من علم الله ممكنة لا مستحيلة؛ نجده في قول الهدهد لسليمان عليه السلام:{ أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين}!

فها هو ذا قد أدرك الواقع وزعم أنه أحاط بما لم يحط به سليمان عليه السلام من هذا الواقع . أي أنه وثّن الواقع بحسب تعبير المرزوقي . فلم يكذبه سليمان بادي الرأي ولم يحتج عليه بأن العلم الإنساني نسبي لا يحيط بشيء البتة فضلاً عن عقول الهداهد . ونحن نلتزم بالمنهج المرزوقي النظري فلا نؤول النص بل نحمله على ظاهره لئلا نكون من المتكلمين الذين يقدمون عقولهم على ظواهر النصوص كما لا نفسر النص تفسيرًا باطنيًا لمجرد المشابهة بين الهدهد وبين أي شيء آخر . بل تقبّل عليه السلام دعوى هذه الإحاطة وقال:{سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين}، ولو كانت الإحاطة من أصلها ممتنعة لقال له: كذبت فإن أحدًا من المخلوقات لا يحيط بشيء وإلا تأله، أو يكون قد وثّن الواقع وعبده!

أي أن سليمان عليه السلام ـ وأسفاه ـ لم يكن اسميًا! أي أنه يخالف جوهر الحنيفية المحدثة هاهنا بعدم إنكاره الإحاطة والمطابقة! ويقبل مبدئيًا بتوثين الأفكار أو على الأقل ادعاء ذلك! ويجعل مناط تصديقها اطلاعه بنفسه على ما أحاط به الهدهد!

بل إن الله يذم الكافرين الذين كذبوا بالحق دون أن يحيطوا بعلمه! فيقول سبحانه:{بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله}.[يونس:39]

يذمهم أنهم تعجلوا بالتكذيب دون أن يحيطوا علمًا بهذا الحق!

فإذا لم يكن شرط التصديق هو الإحاطة فلماذا يذمهم الله؟

وإذا كانت العقول متعددة وكون الحق لا يحاط بعلمه فلِمَ يذمُّ اللهُ من يكذب بشيء لا يحيط به علمًا؟ أليست العقول نسبية والله الذي خلقها يعلم هذا؟ وإذا كانت العقول متعددة ولا يمكن البرهنة

على الإسلام ولا النصرانية ولا البوذية ولا غيرها، وأراد الإنسان أن يتدين أفلا يمكن توجيه حجة التكذيب بسبب عدم الإحاطة لكل من يتدين بدين؟ فهي حجة إلهية زائفة إذن!

وعلى هذا فقس من الآيات الأخرى كقوله تعالى:{وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً} فهي لا تؤدي إلى مطلوب المرزوقي وأذنابه فإن الإنسان قد يحيط ببعض المطلقات وسيبقى ما أحاط به قليلاً بالنسبة لما يحيط به علم الله تعالى.

وكذلك قوله تعالى:{يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون} لا متعلق له بموضوع البحث لأنه يتكلم عن قصر العلم على الدنيا سواء أكان علمًا بمطلقاتها أو جزئياتها، وسواء أكان عن كليها أو جزئيها مع الغفلة عن علوم الآخرة.

وكل آية يستشهد بها المرزوقي أو أحد أذنابه مما يقدّمون فيه عقولهم على النص بطريقة منحطة منهجيًا ولغويًا . بخلاف المتكلمين . لا تؤدي إلى مطلوبهم.

بل باستطاعتنا أن نثبت الكلي الواقعي من قوله تعالى . مثلاً .:{من قتل نفسًا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعًا} فنقول: لما كان الكلي في الأذهان جزءًا من الجزئي في الأعيان مضافًا إليه قيود الموجودات العينية، وكان قاتل الإنسان الجزئي هو بالضرورة قاتلاً للكلي المتضمّن معينًا في الإنسان المقتول فهو بذلك قاتل للكلي المنطبق على جميع ما صدقاته، ولهذا فهو قتل للكلي!

وعلى هذا الخرط والخبط والتهريج فقِسْ!

وبعد.

تلكم هي أهم القواعد التي يبني عليها المرزوقي اسميته هو، فما هي قواعد اسمية ابن تيمية يا ترى؟ ومن أين أتى بها المرزوقي؟ وعلى أي نصوص اعتمد؟ وكيف فهم كلام ابن تيمية؟

هذا ما نناقشه في الفصل الآتي (أو الموالي حسب تعبيرات أبي يعرب التي عجز عنها سحبان وائل!)

الفصل الثالث

اسمية ابن تيمية بعيون المرزوقي

"وكذلك كذبهم في العلم من أعظم الظلم"

ابن تيمية

اسمية ابن تيمية بعيون المرزوقي

إن أول من لفت الانتباه إلى اسمية ابن تيمية ـ حسب علمي ـ هو الدكتور علي سامي النشار يرحمه الله في كتابه مناهج البحث عن المسلمين ـ والطريف أن المرزوقي في كل كتبه ولاسيّما كتابيه الأساسيين في مشروعه الفلسفي ـ تجليات الفلسفة العربية وإصلاح العقل ـ لم يشر البتة إلى علي سامي النشّار لا في متونها ولا حتى ذكر كتابه في فهرس المراجع، وكأن المرزوقي هو أول من اكتشف اسمية ابن تيمية وهو على الحقيقة (لطش) الفكرة من علي سامي النشار ولم يشر إليه أية إشارة حول هذا الموضوع تحديدًا فيما اطلعت عليه من كتبه.

لكن علي سامي النشار لم يبْنِ على ما فهمه منها كل تلك اللوازم التي بناها المرزوقي فذهب بالأمر إلى غاية أقطع أن ابن تيمية ـ ولا علي سامي النشّار ـ ما كان يريدها ولا فكّر فيها لأنها تهدم الإسلام من أساسه وتجعله دينًا هلاميًا زئبقيًا لا يمكن البتة الإمساك به، فإن المرزوقي ألغى قطعيات العقل كلها، وقطعيات الدين كلها، والمعلومات من الدين بالضرورة كلها، فلا قطعي البتة ولا ضروري البتة، وكلها مجرد افتراضات ذرائعية فقط قابلة للتغيير كل حين، ومن حق كل إنسان أن يفترض ما يريد.

تلك الشناعات المرزوقية يعزوها إلى ابن تيمية محتجًا به لتسويغها، وكل من شم رائحة العلم، أو قرأ ابن تيمية واطلع على تراثه يعلم يقينًا أن ابن تيمية لم يقصد مطلقًا ما قفز به المرزوقي إلى المحال والشطح! ولا يظنن ظان أن المرزوقي ليس على وعي تام بما يصنع من (هدم الدين وتجاوزه) بدعوى أنه مطلق وأن فهومنا تبقى نسبية وليس في الدين شيء قطعي كما صرح مرارًا، بل إن المرزوقي واع كل الوعي بما يصنع، بل إنه أسقط هذا الوعي الخاص به، أسقطه على ابن تيمية وجعل هذا الهدم هو مشروع ابن تيمية نفسه.

ملامح قراءة المرزوقي لابن تيمية:

أما طريقة قراءة المرزوقي لابن تيمية فلقد كانت تتميز بعدة ملامح:

1. **التوظيف الأيديولوجي عن طريق:**
   - **أ. الانتقاء**
   - **ب. لي أعناق النصوص والتفسير المتعسف**

ت. ضعف الاستقراء بل عدم الرغبة فيه!

2. **سلوك طريقة الإعجازيين (أصحاب نظرية الإعجاز العلمي في القرآن)**
3. **الإسقاط**
4. **عدم التفريق بين مقام النقض والدفاع والرد، ومقام التقرير والادعاء والإثبات.**

أما الملمح الأول (التوظيف الأيديولوجي لابن تيمية) فأُرْجِئُه قليلاً لأننا بحاجة إلى النظر فيه تفصيلاً عن طريق استحضار النصوص التي ساقها المرزوقي لابن تيمية وكيف فهمها، ثم مناقشتها.لكن بقية النقاط سأطرحها هنا:

الملمح الأول: النظرة الإعجازية لفلسفة ابن تيمية على طريقة نظرية الإعجاز العلمي للقرآن:

فهو يتعامل مع ما يسميه (الثورة المعرفية) التيمية بطريقة الإعجاز العلمي الذي يذمه ويسفه منهجه ويتناول الإعجازيين بالنقد، وعلى طريقة الإعجاز العلمي للقرآن الكريم التي يذمها ويؤكد ذلك مرارًا[199]؛ أخذ يقول إن ما وصل إليه الغرب سبقناه إليه عن طريق الحنيفية المحدثة وعن طريق الثورة النقدية التيمية والخلدونية!

بالضبط كما يقول الإعجازيون الذين يصفهم بـ (المتعالمين) فاسمع إليه يقول:"قد كان الفلاسفة يعتقدون أمرين لم يعد أحد يصدق بهما إلا إذا كان جاهلاً بالفكرين الفلسفي والديني الحديثين:

الأول: هو أن للعقل القدرة على إدراك حقائق الأشياء بإطلاق، ومن ثم فالعلم الذي في الذهن ليس فيه مخالفة لموضوع في العين إلا بسبب الخطأ الإنساني الذي يمكن تجاوزه، ومن ثم معرفة حقائق الأشياء كما هي في ذاتها؛ فلا يبقى لمفهوم الغيب معنى ويصبح أصحاب هذا الرأي قادرين على الكلام في كل شيء كلامًا وثوقيًا هو عين الفكر الديني المتخلف الذي نهى عنه القرآن وهم يتصورون أنفسهم ثائرين عليه.

والثاني: هو أن السبيل إلى ذلك هي الانطلاق من حقائق أولية هي جوهر العقل أو مبادئه التي تطابق قوانين الوجود في ذاته، إن الغيرية الوجودية لم تكن واردة عندهم ومن ثم فالحقائق الأولية

[199]) انظر مثلاً الجلي 1: 12، و 2: 66، وكذلك النخب العربية ص51،

. ومنها مبادئ العقل ليست إلا مجرد مواضعات إنسانية لبناء الأنساق المعرفية التي هي مجرد أدوات للتعامل مع اللامتناهي المجهول بالطبع في الظاهرات التي تتلقاها حواسنا".

ويتابع:"وهذان الأساسان صارا بعد الثورة النقدية وخاصة بعد الثورة على محاولات إصلاح الفلسفة النقدية لترميم حلولها أصبحا معتبرين عند كل الفلاسفة والعلماء مجرد حكمين مسبقين لم يعد أحد يقبل بهما حقائق مطلقة حتى وإن كان أحد لا يشك في أنهما صالحان للعمل الفكري بعد التسليم بأنهما مواضعات تصورية ...".

ثم يقول:"**وقد اكتشف الفكر الغربي الحديث بعد النقد وهاء الحجتين بفضل الثورة النقدية وما بعدها، وهذا الاكتشاف متأخر بالقياس إلى ما حصل في الفكر النقدي الإسلامي منذ القرن الثامن ـ الرابع عشر، فقد كان الفكر العربي الإسلامي أدرك وهاء هذا كله منذ القرن الرابع عشر في بدايته من منطلق نقد الفلسفة النظرية (ابن تيمية) وفي غايته من منطلق نقد الفلسفة العملية (ابن خلدون) ولم ينتظر لا النقد الكنطي ولا ما بعده**[200]".

وهكذا فيا أيها الغرب! إن ثورتكم النقدية على الفلسفة القديمة قد سبقناكم نحن إليها! عن طريق الحنيفية المحدثة التي شد وثاقها ابن تيمية وابن خلدون!

تمامًا كما يقول زغلول النجار والزنداني وغيرهما: يا معشر الغرب إن مكتشفاتكم العلمية قد سبقناكم إليها منذ عهد نزول القرآن!

بل إن المرزوقي ليذهب إلى أبعد من هذا؛ فيقول إن فكر المتكلمين "**لم يسمُ إلى ما وصل إليه [أي ابن تيمية] من فهم عميق للثورة القرآنية التي يتمنى جل مفكري الغرب التنويريين تحقيق ما يقرب منها للرفع من منزلة الإنسان وتحريره من سلطان الكهان ..**[201]".

أي أن ما وصل إليه ابن تيمية بفكره لم يصل إليه حتى مفكرو الغرب التنويريون بتحرير الإنسان من سلطة الكهّان، وسيأتي الحديث عنه.

---

[200]) الجلي 3: 34

[201]) حرية الضمير والمعتقد 164

الملمح الثاني: إسقاط المرزوقي مشروعه على مشروع ابن تيمية، ومقصده على مقصده، بما هو أشبه بتناسخ الأرواح:

فهو قسمان: إسقاط المشروع على المشروع، وإسقاط المقصد على المقصد!

وقد يتفق مشروعان معًا ولكن يختلفان في المقصد، كما قد يختلف مشروعان ويتفقان في الهدف.

والمرزوقي يسقط مشروعه على مشروع ابن تيمية . واتفاق المشروعين دعوى مرزوقية ستتكشف لنا فيما يأتي . كما يسقط مقصده على مقصده ونيّته على نيّته وهدفه على هدفه، أي أنه يلبس ابن تيمية ثيابه أو يضع على وجه ابن تيمية قناعًا رسم عليه ملامح المرزوقي نفسه! كمن يدّعي تناسخ الأرواح مثلاً!

أما مقصد المرزوقي الذي يريد أن يتقمصه ابن تيمية ويسقطه عليهن فهو (إنهاء الحنيفية المحدثة) وقتل الوحي!

إن المرزوقي . لقلة بضاعته في التراث ولعدم قدرته على القراءة إذ قراءته تشبه قراءات جهلة المستشرقين . ولجهله بابن تيمية أو لحاجة في نفسه؛ فرح ببضعة نصوص (التقطها) من كتابيه: الرد على المنطقيين، ودرء التعارض فطار بها جذلاً ليمتطي ظهر ابن تيمية في ترويج أفكاره السفسطية النسبوية التي يرى أنه محتاج لتمريرها عبر ابن تيمية، وابن خلدون، ذاك أن أتباع ابن تيمية (الأصلانيين) وأتباع ابن خلدون (العلمانيين) يعيشون حالة من تثبيت المفاهيم وتوثينها، فالأصلانيون . كما قدمنا عن المرزوقي . رسموا للإله صورة في أذهانهم ثم ألّهوها، والعلمانيون رسموا صورة للإنسان في أذهانهم ثم ألهوها، وتثبيت الأفكار وإطلاقها توثين لها كما يقول آية الله المرزوقي في مواضع منثورة من كتبه، وكلا القطبين المتنافيين في صراع دائم بينما هما يقفان على أرض واحدة: تأليه عقولهم!

كلا الفريقين طاغوتان؛ فالأصولية الدينية تطلق قدرات النقل، والأصولية العلمانية تطلق قدرات العقل[202]؛ "فالقائلون بأن القرآن الكريم والسنة النبوية ليسا مجرد دعوة خلقية (مفارقة) لحياة البشر الفعلية بل هي لصيقة بكل أبعادها التاريخية والسياسية ينفونه بما يقدمونه وكأنه هو وهو غيره،

---

[202]) الجلي 3: 30

ومعنى ذلك أن كل ما يقال في علومنا التقليدية عن دور القرآن والسنة في حياة البشر يقدم لنا صورة من دورهما تقزمه وتكاد تلغيه لمآلها إلى حصره في أعيان الأحداث التاريخية التي **<u>وثّنت قيمه</u>** بأن وحّدت بينها وبين تعينها التاريخي أو على الأقل أزالت المميز الحقيقي بين الأمرين[203]".

وهكذا فالقول بثبات قيم الدين ما هو إلا توثين لتلك القيم!

وهذا التعيين لمطلقات الكتاب والسنة في أحداث تاريخية انتهت أدى إلى تطرف مقابل لدى العلمانيين "فليس القرآن والسنة عندهم أفقًا متعاليًا على كل تعين تاريخي بل هما علاج تاريخي لقضايا تاريخية يتجاوزها التاريخ حتمًا بمقتضى طبعه، وإذن فالقرآن والسنة قد تجاوزهما التاريخ وعلينا أن نطوي صفحتهما: تلك هي حجة كل علماني وهي وجيهة من منطلق ما آل إليه غلو التصور الأوّل[204]".

ومن هنا كان الحل لدى المرزوقي هو بتجاوز هذين النفيين المطلقين، عن طريق تأسيس نظرية في دور القرآن والسنة تبين أنهما أفق متعال يتجاوز التاريخ إلى ما بعده ولا يتم ذلك إلا بنفي الميتافيزيقا التي تدّعي الإحاطة وامتلاك الحقيقة والقطع[205].

المفارقة الطريفة هنا: أن هذا الحل المرزوقي يؤدي حتمًا إلى (أرخنة) الدين! وجعله تاريخيًا لكن من الباب الخلفي! ولهذا يقول:"**إذا جاء من يبيّن أن معلوم النظر هو بدوره موضوع، وليس كليًا واقعيًا تخللت التاريخية الفلسفة حتى النخاع، <u>وإذا جاء من يبيّن أن علم العمل هو بدوره موضوع وليس كليًّا واقعيًّا تخللت التاريخية الدين حتى النخاع</u>[206]**".

والمفارقة الطريفة الثانية: أن هذا الحل بنفي الميتافيزيقا المدعية لمطابقة الحقيقة، وللقطعية والوثوقية نجدها عند المصدرين الأساسيين اللذين يستند إليهما التياران المتصارعان: الأصلانيون (ابن تيمية)، والعلمانيون (ابن خلدون)، وكلا الفريقين غافل عن هذه الحقيقة التي لم يعرفها إلا المرزوقي!

---

[203]) الجلي 1: 23

[204]) الجلي 1: 23

[205]) الجلي 1: 24

[206]) إصلاح العقل 36

ومن هنا يأتي مشروع المرزوقي الذي ينبّه أتباع المفكرين الجليلين إلى أنهم لم يفهموا حقيقة مشروعهما النقدي المتجاوز لهذه الميتافيزيقا الحلولية الجحودية الوثوقية.

وهكذا يتصافى الفريقان ويعيشان في هدوء وسلام ويسعيان للاجتهاد في النظر والعمل بحيث يتحرر الإنسان من تلك الوثوقية ويغدو سيد نفسه، والمصدر المطلق للعلم والعمل عن طريق (اسمية) الكلي في مشروعَيْ الفيلسوفين الشامخين اللذين يحولان الإنسان إلى السيد المطلق المشرع لذاته.

وهذا هو جوهر الحنيفية المحدثة الاسمية "التي تستوجب **الاحتكام إلى النظر والعمل نفسهما** بما هما اجتهاد تشريعي إنساني للمنظور والمعمول، وتلكما هما المهمتان اللتان أدتهما الاسمية النظرية في محاولة ابن تيمية، والاسمية العملية في محاولة ابن خلدون، وبهما ستكون بداية النهضة العربية المعاصرة[207]".

تأمل قوله: الاحتكام إلى النظر والعمل نفسها بما هما اجتهاد ... إلخ.

إنه يريد أن يلغي قطعيات الشريعة الثابتة المجمع عليها ليحل محلها مطلق آخر هو الاجتهاد الإنساني (فحتى الإجماع عنده كما أسلفنا هو مجرد اجتهاد جيل مضى حتى لو كان إجماع الصحابة) ذلك الاجتهاد الإنساني سيصبح هو الحكم بدلاً من قطعيات الشريعة، إنه على التحقيق . سواء أكان يعلم أم لا يعلم . يستبدل مطلقًا بمطلق! لكن حتى هذا الاجتهاد الإجماعي مستحيل التحقق كما بيّنا لأن علة النسبية نفسها لا يمكن أن تكون علة الإجماع! ألا وهي تعدد العقول!

وبإلغاء القطعيات الشرعية والمعلومات من الدين بالضرورة بل بإلغاء (جنسهما) من الأصل، فإن هذا الحل الذي يقترحه للصلح بين الفريقين هو حل (جائر) ينحو بشكل واضح إلى العلمانية، عن طريق (علمنة الدين) وأرخنته.

---

[207]) تجليات الفلسفة 82

وهو ما يصرّح به المرزوقي تصريحًا واضحًا حين أخذ يشرع مفارقات الحنيفية المحدثة (التي هي دين الإسلام كما سيأتي بالنص) فأخذ يصف دين الإسلام بقوله:"**فكان هذا الدين كأنه دين اللادين بالمعنى المتعارف من الأديان المتقدمة عليه زمانًا والمحرفة له بالذات.**

وبيّنٌ بنفسه أن مثل هذا الدين بما هو دعوة إلى العودة إلى الفطرة يبدو وكأنه دعوة لتخليص الإنسان من المحرّمات، **مما يجعل من اليسير أن ينزلق أصحابه في أحايين كثيرة بالرخص أحيانًا وبالطمع في العفو أخرى إلى حياة شبه بهيمية؛** فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذه الحنيفية المحدثة التي حددتها مدونة الإسلام القرآنية قد حدثت في ظرف انعدمت فيه الدولة العربية بمعناها المادي (المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية)، وبمعناها الرمزي (تنظيم الآثار الأدبية والعلمية والتشريعات والمعتقدات والعادات والتقاليد وأنماط السلوك) انعدامًا مطلقًا، وذلك لما سيطر على العرب من انعدام الوحدة في المكان (تعدد القبائل)، وفي الزمان (تعدد أيام العرب والذاكرات القبلية)، فإن شرط الشروع في العلم والعمل الطليقين أصبحت متوفرة، وشديدة الدفع إلى جعل هذا الدين يصبح في مسعى أصحابه إلى تكوين الدولة ماديًا ورمزيًا؛ **دينًا تاريخيًا بحق، ينصاغ في صياغته للعمل والعلم اللذين موضوعهما ذاته بما هي [يعني صياغة الدين] فعل تكوين الدولة ماديًا ورمزيًا**".

ويتابع:"إن حظ الحنيفية السعيد: هو أنها كانت، بالضرورة الخارجية (التاريخ العربي المتقدم عليها)، وبالضرورة الداخلية (طبيعة الدين كما حدده القرآن)، **دينًا تاريخيًا يتحدد بتحدد موضوعيه أعني العلم والعمل**[208]".

فالدين إذن ما هو إلا الاجتهاد الإنساني المؤقت والمتغير، ولمّا كان هذا الدين لا قطعيات فيه، فسيكون الدين متغيّرًا بتغير هذا الاجتهاد الإنساني النسبي عبر العصور، وبهذا يكون الدين تاريخيًا بحق، بعبارة أخرى: سيكون دين الإسلام هو دين اللادين!.

إنه دين هلامي زئبقي لا قطعيات فيه، وهو فوق ذلك دين (شبه بهيمي) يجرئ الناس على تقحم اللذات ويرفع عنهم المحرمات، ويدفعهم إلى اتباع الرخص، ورجاء العفو بلا شروط ولا قيود، إنه دين اللادين، ولا يغرنك استدراكه بقوله:"بالمعنى المتعارف عليه عند الأديان السابقة"، فهذه

---

[208]) تجليات الفلسفة 134 وما يليها

الكلمة ليست طائرة في الهواء بل هي مرتبطة بمنهجه هو وبفهمه هو للإسلام وللأديان السابقة، لأن الفرق بين الإسلام وبين تلك الأديان هو أنه لا قطعيات فيه! وهو دين الاسمية التي تنفي امتلاك القطعي أو معرفته بعكس تلك الأديان المحرفة التي انحرفت بدعواها امتلاك الحقيقة فأعادها الإسلام إلى الفطرة! فتأمل يا رعاك الله!

إن هذا الكلام الذي يقوله المرزوقي هنا اختصره بكلمتين ونصف! في مكان آخر فقال بأن الإسلام السني:"**علماني بالمعنى الإيجابي للكلمة أعني بمعناها في كل البلاد الأوروبية غير اليعقوبية تلك التي حققت الإصلاح الديني فتصالح فيها العقل والنقل ولم تمر بإرهاب الثورة الفرنسية (مثل ألمانيا وإنجلترا)، ذلك أن علم الكلام في الفرقة السنية الممثلة للأغلبية الساحقة من السنة (الأشعرية) حدد منزلة الحكم فاعتبره من المصالح العامة وليس من العقائد كما هي الحال عند الشيعة**[209]".

وبغض النظر عن البينونة الهائلة بين المقدمة والنتيجة في كلامه! فإن اعتبار (الإمامة) من المصالح العامة عند الأشعرية وغيرهم لا يعني أن الدين علماني كما هو في البلاد الأوروبية التي يتكلم عنها!، أقول: بغض النظر عن هذا فإنه يكفينا أن نعلم أن المرزوقي يرى أن الإسلام هو دين علماني! إن العلمانية بما فيها من نسبوية مطلقة وبما فيها من فصل الإلهي عن البشري هي جوهر الحنيفية المحدثة، التي يعرّفها بأنها (الإسلام)[210].

إن المرزوقي يعلم وعلى وعي تام بأن كلامه ينهي الحنيفية المحدثة (=الإسلام) ويتجاوزها! يلغيها تمامًا ويقتلها! ثم هو ينسب هذا الإنهاء والإلغاء والتجاوز تارة إلى النبي الأعظم صلى الله عليه وسلم، وتارة ينسبه إلى ابن تيمية!

أما نسبة (قتل الوحي) وإنهائه إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم فيقول المرزوقي:"فأفلوطين ومحمد صلى الله عليه وسلم؛ بتجاوزهما لحدَّيْ ممارستهما (الفلسفة والدين)؛ قد أثبتا أن طبيعة ممارسة كل منهما هي ممارسة مقابِلِه، **أفلوطين جعل الفلسفة دينًا، ومحمّد صلى الله عليه وسلم جعل الدين فلسفة، الأوّل جعل الدين غاية الفلسفة بختم العلم فقتلِه، والثاني جعل الفلسفة غاية الدين بختم الوحي فقتلِه**، ولمّا كان العلم يجب ألا يختم؛ صار ما

---

[209]) شرعية الحكم 22

[210]) عرفها بأنها الإسلام مرارًا، راجع مثلاً تجليات الفلسفة ص142

فعله أفلوطين إخراجًا للإنسان من التاريخ علمًا وعملاً، ولمّا كان الوحي يجب أن يختم **صار ما فعله محمد صلى الله عليه وسلم إرجاعًا للإنسان إلى التاريخ علمًا وعملاً،** وإذن فالإنسانية لم تصر تاريخية فعلاً إلا بفضل المحمدية؛ رغم سعي الشيعة إلى إخراجه منها بالعودة إلى إطلاق شكل العمل بفضل نظرية الإمامة العوض عن ختم الوحي [من هنا نفهم وصفه للإسلام السني بأنه علماني] ..."[211].

وهكذا فرأس أفلوطين برأس محمد بن عبد الله! وكأن محمّدًا إنما جاء بمشروع فلسفي هو (الاسمية) ليدحض واقعية الكلي لدى أفلوطين! وهكذا يصبح دين رب العالمين في غايته مجرد مشروع فلسفي بشري قابل للنقض وإنما جاء لإلغاء مشروع فلسفي آخر!

فمحمد بن عبد الله فيلسوف في صورة نبي! وأفلوطين نبي في صورة فيلسوف! محمد غاية مشروعه هو تحويل الدين إلى فلسفة قابلة للنقض والنقد بل الإلغاء (فجوهر دعوته تاريخية سيالة في نهاية المطاف)، عبر نظرية (ختم الوحي) التي تنتهي بقتل الوحي نفسه [تأمل هذا التعبير الناضح بدلالات عميقة] والقضاء عليه وإنهائه وإذن فلا وحي! وبقتل الوحي لا يبقى إلا الإنسان بعلمه وعمله التاريخيين! وأفلوطين غاية مشروعه هو أن يجعل العلم دينًا ثابتًا بقتل العلم والقضاء عليه وإنهائه!

وهكذا يعرض علينا المرزوقي أزمة حقيقية يعاني منها هي أنه يرى أن الدين في حقيقته هو قتل للعلم، وأن الدين ضد العلم والفلسفة، فمحمد (الفيسلوف العربي الاسماني) بقتل الوحي يجعل دينه فلسفة أي أن هدف النبي الأكرم هو إلغاء الدين لا إقامته! وأفلوطين بقتل العلم يجعل فلسفته دينًا أي أن هدفه هو إقامة الدين!

فشرط كون الفلسفة دينًا هو قتل العلم! وشرط كون الدين فلسفة هو قتل الوحي!

وحين يصبح الدين مجرد فلسفة! وحين يصبح مشروع (الفيسلوف العربي العظيم ...) محمد بن عبد الله هو تحويل الدين إلى فلسفة عبر قتل الوحي، فما لوازم هذا القول؟

---

[211]) تجليات الفلسفة 494، هامش برقم (1).

فما أشبه المرزوقي هنا بالفلاسفة من الاتحادية والحلولية الذين قال عنهم ابن تيمية في سياق الرد عليهم:"ثم قد يزعمون أن الرسل والأنبياء حكماء كبار وأن الفلاسفة الحكماء أنبياء صغار[212]".

إن المرزوقي يطبق هذا الأمر عمليًا!

وإن قيل على وجه التماس العذر للمرزوقي: إن مقابلة محمد . بأبي هو وأمي وبسمعي هو وبصري . بأفلوطين مجرد مقابلة إجرائية من باب نسبة الفكر إلى مقابله فقط أي أنها مقابلة إجرائية؛ إلا أن هذا عذر لا يتمشى، لأن الواقع أن المرزوقي يجعل كل صراع الحنيفية المحدثة إنما هو مع الأفلاطونية المحدثة في كل تاريخها! فهل هي مقابلة إجرائية أم هي مقابلة حقيقية؟

وإذا كان جوهر الحنيفية المحدثة وجوهر الإسلام هو الاسمية كما يقول المرزوقي، فماذا يسمى من خرج عن هذا الجوهر؟!

يجيبنا المرزوقي على لسان ابن تيمية وابن خلدون بأحكام هؤلاء الخارجين عن جوهر الحنيفية المحدثة فهم:"**متكبرون لظنهم الوجود منحصرًا في الإدراك، وهم منافقون لكونهم لا يصرحون بذلك إلا إذا فضحتهم شطحات بعض الصوفية، وهم جاهلون لظنهم ظنونهم طبائع الأشياء وقيمها الذاتية، وليست مجرد اجتهادات نظرية وعملية، وهم كافرون أي ناكرون للحقيقة المتمثلة في استحالة المطابقة بين الرب والمربوب"[213]**.

وإن كنت أود أن يأتينا المرزوقي بنصوص ابن تيمية وابن خلدون التي يثبت فيها هذه التعليلات التي ذكرها لأحكامه تلك، وأنها واقعة على القائلين بالكلي الواقعي بمقاييس المرزوقي تحديدًا، لأن هذا سيشمل في الوقت نفسه إبراهيم الخليل الذي لم يتجاوز الكلي العقلي فهو يوثنه، وسيتناول كذلك سليمان عليه السلام فهو يجيز الإحاطة والمطابقة وإذن فهو قائل بالكلي الواقعي فهو يوثنه!

---

[212]) مجموع الفتاوى 4: 63

[213]) تجليات الفلسفة 527

وإن كنت أعتقد أن ابن تيمية وابن خلدون كليهما لو بعثا من جديد وقرآ ما كتبه المرزوقي عنهما لعرفا إلى من يوجهان أحكامهما تلك لو أنهما حقًّا أطلقا تلك الأحكام بهذا التعميم النزق والتعليل البارد المتكلّف الذي يطرحه المرزوقي.

ذاك ما يتعلق بنسبة قتل الوحي وإنهاء الحنيفية المحدثة إلى النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، **أما ما يتعلق بنسبة قتل الوحي وإنهاء الحنيفية المحدثة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية** فيقول المرزوقي:"وبمجرد تحقق الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين) والحنيفية المحدثة (محمد)؛ بات الصدام المطلق بين هذين الحلين صدامًا لن ينتهي إلا بتجاوز ما في الحلين من تناقض كلاً على حدة، ثم في لقائهما، وذلك هو منطق حركية الفلسفة العربية في مرحلتي الوصل والفصل، **إلى حصول النقد الاسمي لواقعية الكلي النظري عند ابن تيمية الذي أنهى الأفلاطونية المحدثة ولم يدر أنه معها قد أنهى الحنيفية المحدثة[214]".**

ثم يستدرك المرزوقي في الهامش ليقول عن ابن تيمية:**"ولعله كان يدري! إذ هو في سنيته المتطرفة جاعل من التشريع العملي إطلاق الاجتهاد بلا حدود ما دام النص الديني الذي انتهى بختم الوحي، باطنه هو ظاهره، وثم فكل ما ليس فيه يعود إلى حرية التشريع الاجتهادي الإنساني[215]".**

فابن تيمية أنهى الحنيفية المحدثة من حيث لا يدري . ولعله كان يدري . أي أنه أنهاها وقتلها عن سبق إصرار وترصد! وكأن ابن تيمية هو رئيس الصهيونية العالمية!! أو كأنه رئيس خبيث لإحدى الفرق الباطنية الهدامة التي هدفها تدمير الإسلام!

وهذا ما أوضحه المرزوقي حين يقرر بشكل واضح أن ثورة ابن تيمية وابن خلدون "**تعني بالفعل نهاية (كل) دين في النظر والعمل، وبداية النظر العلمي التاريخي والنظر العملي التاريخي[216]**".

نعم هكذا! نهاية (كل) دين! وبهذا تتضح لنا الصورة، أن ابن تيمية جاء بثورة بهدف القضاء على الدين، وتحويل الأمر إلى اجتهاد تاريخي إنساني في النظر والعمل يتغير كل حين.

---

[214]) إصلاح العقل في الفلسفة العربية 38

[215]) إصلاح العقل ص38، هامش رقم (35).

[216]) إصلاح العقل 113

خذ هذه النصوص هنا واقرنها بكل ما سبق من نصوص للمرزوقي في إلغاء القطعيات والضروريات وغيرها، ثم بما ينسبه هو لابن تيمية من كونه أنهى الأوليات العقلية والضرورات بحجة كونها مقدرات ذهنية من صنع الإنسان نفسه . كما سيأتي في حينه . لتستنتج ماذا يريد هذا الرجل بابن تيمية!.

الملمح الثالث: عدم تفريق المرزوقي بين مقام التقرير ومقام الدحض والرد والدفاع:

وهي قاعدة لا أحبها أنا شخصيًا لأن العقائد الثابتة لا تتغير بحسب الحال، بحيث يقال في مقام التقرير خلاف ما يقال في مقام النقض؛ لأن هذا تناقض، ولو كنت أعتقد الحق حقًّا في مسألة فسيبقى كما هو في مقام النقض وفي مقام التقرير معًا؛ لأنه من المتوجّه أن يقال: إذا كان ما تحتج به لإبطال قول الخصوم هو مما تقوله طائفة أخرى مما قد تكفرها أو تبدّعها عليه فلم لا تلتزمه إذن في بناء عقيدتك؟ وإن كان باطلاً فإن الباطل لا يدحض بالباطل بل يدحض بالحق!

ولي على هذا . أي التفريق بين مقام النقض والدفاع ومقام التقرير . دليلان أعضد بهما دعواي هذه؛ فأما الدليل الأول: فهو ما سلكه أبو حامد الغزالي في نقضه للفلاسفة أعني كتابه تهافت الفلاسفة إذ يقول في نصه الشهير المعروف:" ليُعلم أن المقصود تنبيه من حسُن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت. فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية؛ وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنهض ذاباً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد[217]".

لاحظ قوله: "دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت"، فهذا تصريح منه أن مقام النقض والرد والإلزام مختلف عن مقام التقرير والإثبات حتى لو كان في مقام التقرير والإثبات يقول خلاف ما يقوله في مجال النقد والنقض والهدم.

[217]) تهافت الفلاسفة 34

ولهذا فنقض الغزالي للفلاسفة لا يعبّر بالضرورة عن منهج الأشاعرة بل لا يعبّر بالضرورة عن منهجه هو شخصيًا لأن همه الأوحد هو نقضهم بدليل أي طائفة، وإلزامهم بمذهب أي طائفة . حتى لو كان هذا الرأي الذي يلزم به الفلاسفة يقتضي الكفر بالمنظار الأشعري أو حتى البدعة والفسق . لأن المسألة هنا هي إقرار أصول الدين ونصرته، وهو ما يبين لنا البعد الذريعي الأيديولوجي في هذا المقام.

وأما الدليل الثاني: هو قول ابن تيمية نفسه في منهاج السنة النبوية الذي يوضح منهجه في الرد حين يكون الأمر متعلقًا بالإسلام، يقول:" **وإذا كان المقصودُ نَصْرَ حق اتَّفَقَ عليه أهل الملة أو ردَّ باطل اتفقوا على أنه باطل نُصِرَ بالطريق الذي يفيد ذلك وإن لم يستقم دليله على طريقة طائفة من طوائف أهل القبلة بُيِّنَ كيف يمكن إثباته بطريقة مؤلَّفة من قولها وقول طائفة أُخْرَى؛ فإنَّ تلك الطائفة أن توافق طائفةً من طوائف المسلمين خيرٌ لها من أن تخرج عن دين الإسلام**[218]".

إن هذا النص النفيس حقًا فيه فوائد:

منها: أن ابن تيمية يقدم الاعتقاد على الاستدلال، أستفيد هذا من قوله: إذا كان المقصود نصر حق أو رد باطل؛ نصر بالطريق الذي يفيد ذلك. **أي أن معرفة الحق متقدمة على نصرته بالدليل، اعتقد ثم استدل.**

ومنها: ذريعية ابن تيمية في نصرة ما يراه الحق باستعانته بدليل أية طائفة أخرى من طوائف المسلمين حتى لو كانت مخالفة، ولو كان دليل هذه الطائفة . المستخدم ذرائعيًا . ناقصًا فليؤلف الدليل إذن من دليلها ودليل طائفة أخرى . وهو الذي يقال له: التلفيق . وهو شبيه بموقف الغزالي "فعند الشدائد تذهب الأحقاد"، وليت الذين يمنعون كتب الطوائف المخالفة أو يرغبون بإتلافها وحرقها يتنبهون إلى هذه النقطة.

ومنها: أساس قضيتنا هنا، وهي أن مقام النقض والدفاع مختلف عن مقام التقرير والإثبات والادعاء، فإن تقرير ابن تيمية لعقيدة (الفرقة الناجية والطائفة المنصورة) لا يستدعي توظيف أدلة خاصة بأي طائفة أخرى من طوائف أهل القبلة التي يخالفها.

---

[218]) منهاج السنة 1: 205

وببيان هذه النقطة . أعني التفريق بين مقام الجدل والدفاع والرد والنقض وبين مقام التقرير والإثبات والادعاء والبناء . نستطيع أن نستوعب مقدار اقتناع ابن تيمية بحججه التي ساقها في كتب الردود والجدل كالرد على المنطقيين وغيرها ومقدار تبنيه الفعلي لها، وهذا لن يتضح إلا باستقراء آرائه في الموضوعات محل البحث . كما سيأتي . للخروج بتصور صحيح، ولئن قال المرزوقي: إني لا يهمني منهج ابن تيمية بما هو ابن تيمية، ولكن يهمني تلك النصوص التي تفيد الاسمية، والجواب أن يقال: إذا كان كل همك هو النصوص التي تلتقطها لتوظفها أيديولوجيًا فليس من الأمانة ولا من النزاهة ولا من الموضوعية أن تجعلها هي منهج ابن تيمية وتصور أنها هي فلسفته الأصيلة وأنه كان اسميًا بالضرورة وأنه أراد كذا وقصد كذا وكذا دون النظر في بنيته الفكرية ككل ثم وضعها بالمنزلة اللائقة بها في بنائه الفكري، أما عزلها والتقاطها كالشعرة من العجين واستلالها بمعزل عن منهجه فهي مسألة تنطبق على الجميع! فأنا قادر . وبكل ثقة . أن أعمد إلى استطرادات المرزوقي وإشاراته الخاطفة ثم أكتب كتابًا أقيم به الدنيا ولا أقعدها وأجعله فيلسوفًا واقعيًا بامتياز إن شئت! ولكن أخلاقي العلمية ونزاهتي المعرفية يمنعانني من أن أفعل معه ما فعله هو مع ابن تيمية، بل ما فعله مع من سماهم واقعيين مطلقًا أو نسبيًا؛ لأنه أيضًا أغفل إشارات اسمية لهم!

الملمح الرابع: التوظيف الأيديولوجي لتراث ابن تيمية

فهي نقطة سنقف عندها مليًّا، وسنطيل الحديث فيها بما يندرج تحتها من انتقاء، وعدم بذل جهد في الاستقراء وبشكل مقصود، وليّ أعناق النصوص وتفسيرها بفذلكة متعمدة وتكلف ممجوج، سأعرض عليك كيف يقرا المرزوقي كلام شيخ الإسلام وكيف يفهمه وكيف يوظفه أيديولوجيًا؛ ليقع في عين ما وقع فيه خصومه الذين يعيب عليهم ويتهممهم بأنهم موقفهم المرَضي "**لا يعتبر علم الحقيقة مطلوبًا لذاته بل يعتبره مجرد أداة لغرض عملي مباشر هو استثمار النصوص**[219]".

---

219) النخب العربية 51

إن المرزوقي يتعامل مع ابن تيمية بنفس طريقة أولئك الذين يعيبهم ويصب عليهم نار غضبه، ويشوي ظهورهم بسياط لسانه.

إنه ينطلق من نفس منطلقات أولئك القوم حين يقرؤون النصوص على افتراض أنها تؤدي مسبقًا لما يريدونه منها فكما أن "الجهلة من المتكلمين باسم العلم الديني المزعوم" يرون أن المناهج الحديثة لدراسة النصوص "تقتضي معتقداتهم في المسألة الدينية ... وتؤدي إليه ضرورة[220]" أي أنهم يعتقدون ثم يستدلون، **فكذلك أبو يعرب المرزوقي يقرأ نصوص ابن تيمية مفترضًا أنها تقتضي معتقداته (الفلسفية) وتؤدي إليها ضرورة!**

وحين ينقم المرزوقي على قراءة التراث وربطها بمشروعات وأهداف أصحاب تلك القراءات، بقوله:"**تصطدم كل محاولة لفهم التراث العلمي العربي بما يطغى على هذا الجنس من البحوث من توظيف أيديولوجي مزدوج، ونستطيع أن نعرف هذا التوظيف بأنه . في شكله الطاغي . ربط المنتوج التراثي بدوافع صاحبه وأهدافه، وذلك سعيًا إلى نقل تلك الشبكة من العلاقات لاستعمالها في عصرنا أداة للتحليل أو ركيزة للتبرير**".

ويضيف:"**لكن هذا الشكل الطاغي مشتق من توظيف عقائدي أعمق أسدل المظهر العلمي على موقف أيديولوجي معين إبعادًا للشبهات، وطمأنة للمتقبل، لما في النعت العلمي من مظهر تشريفي، يقابله الحط مما يوصف بالأيديولوجيا[221]**".

وهو بالضبط ما المرزوقي غارق فيه إلى شحمتَيْ أذنيه! فهو يربط قراءة ابن تيمية بمشروعه وأهدافه، ومع أن قراءته ينبغي ألا تكون نسخة لابن تيمية بل فهمه هو، إلا أنه وبصفاقة شديدة . مع إصراره على نفي المطابقة . يطابق بين فهمه لابن تيمية وبين ابن تيمية نفسه! فيجعل فهمه لابن تيمية هو عين منهج ابن تيمية، فيقول في رده على البوطي:"**وفي غاية البحث أقول لمن قد يتصور أني وجدت في ابن تيمية وابن خلدون مهربًا لأخفي أفكاري بنسبتها إليهما أن يتمهّل؛ فلا يمكن أن يخطر مثل هذا التصوّر إلا على بال أحد شخصين بإحدى هاتين الصفتين أو بهما معًا، وذلك هو الغالب على مافيتي النجومية الحالية في النخب العربية الإسلامية:**

---

[220]) النخب العربية 37

[221]) الاجتماع النظري الخلدوني 11

إما جاهل بنظريات هذين العملاقين

أو متجاهل لشروط صدق المعرفة العلمية".

<u>أي أن القول بأن أفكاره ليست هي أفكار ابن تيمية وابن خلدون إنما هو ناتج عن الجهل بهما! فينتج أن أفكاره هي أفكارهما فتأمل.</u>

إلى أن يقول:

"وأما الجهل بنظريات العملاقين فكل إنسان يمكن أن يتحقق من ذلك بنفسه بمجرد قراءة أعمالهما الصريحة، حتى من دون محاولاتي في بيان دلالتها، لكن الجهل بهما يعد للقارئ العادي فضلاً عن المختص فضيحة[222]".

بالضبط بالضبط لا فض فوك يا مرزوقي! إن الجهل بابن تيمية للقارئ العادي فضلاً عن المختص فضيحة، <u>وفيما يأتي ستظهر الفضائح على وجهها</u> كما ظهرت في كل ما سبق من الكتاب، وسنرى من هو الجاهل بابن تيمية: المرزوقي؟ أم طبقات السلفيين منذ عهد ابن تيمية وحتى عهدنا هذا من الوهابية الذين يصفهم بأن قراءتهم هي أقل النحل فهمًا لفكره الفلسفي[223] (وهو إنما يقصد بفكر ابن تيمية الفلسفي منتجَه هو الذي أسقطه على ابن تيمية إسقاطًا)، وهي . أي الوهابية . أقل قراءات فكره فهمًا ومطابقة لمقاصده[224]، بل إنه يرى أن قراءة السلفيين المعاصرين لابن تيمية إنما هي قراءة سلفية (معكوسة)[225]وكونها معكوسة شرحَه بقوله بأن "المعلوم أن دلالة السلف هي السبق في المجال الذي يعتبر المرء فيها سلفًا، وليس التقدم في الزمان الماضي، بل هي التقدم في كل فعل لكنها صارت التقدم في الزمان الماضي فأصبحت

[222]) إشكالية تجديد أصول الفقه 145 وما بعدها.

[223]) حرية الضمير والمعتقد 53

[224]) حرية الضمير والمعتقد 35

[225]) الجلي 2: 75

تعني التأخر في كل شيء، إنها صارت محاكاة السابقين ليس في السبق بل في ما كانوا به سابقين، ولما كان ما كانوا به سابقين لم يعد محققًا للسبق صاروا لاحقين للسابقين وليسوا سابقين فأصبح السبق عندهم تقليدًا للماضي وليس سبقًا لتصور المستقبل وتحقيقه، **وإذن فالسلفية اليوم تعني عكس مفهومها في الحقيقة: السلف الصالح هم من كانوا سابقين في عصرهم، والسلف الحالي ليس سابقًا في عصره ومن ثم فهو سلف طالح[226]".**

وهكذا فالسلفيون المعاصرون هم (طالحون) وليسوا صالحين، وقراءتهم لابن تيمية هي أقل القراءات فهمًا لفكره الفلسفي، ولهذا فقراءتهم لا تتطابق مع مراد ابن تيمية بعكس قراءته هو التي تطابقت معه، ومن لا يتفق معه في فكره أو ظن أنه أسقط أفكاره على ابن تيمية فهو إما جاهل بابن تيمية الذي يعد عدم فهمه . بطريقة المرزوقي . فضيحة، وإما هو متجاهل للصدق العلمي وأصوله!

وسنرى الآن أن هاتين الصفتين هما على المرزوقي أشد انطباقًا منهما على أحد غيره! وأن السلفيين المعاصرين (الطالحين) هم أكثر فهمًا لابن تيمية شرحًا وتطبيقًا من (آية الله المرزوقي).

لا شك أن القارئ لاحظ أن الكتاب من أوله وحتى هذه الأحرف التي يقرؤها ما هو إلا عرض (لبعض) فضائح المرزوقي؛ ذاك أني لم أرد تطويل الكتاب؛ إذ يكفي من (المشنقة) ما أحاط بالعنق، وإلا فلو أني عرضت (كل) فضائحه ونقدتها وناقشتها لكان حجم الكتاب . بلا مبالغة . ضعف ما هو عليه أو أكثر! ولقد أغفلت أشياء لا تتفق مع شرط الكتاب ولا حاجة لي بها ولكني أعرض مثالاً واحدًا من تلك (الفضائح) القاتلة! فمن ذلك أن المرزوقي الذي يتكلم عن فهم ابن تيمية للثورة القرآنية، وعن تحقيقه لجوهر الحنيفية المحدثة من مدونتها المقدسة (القرآن)، هذا الرجل الذي يختال بفهمه العميق للثورة التيمية على السلفيين (الطالحين) الذين لم يفهموها؛ هذا الرجل ليس على علاقة وثيقة من الأصل بمدونة الحنيفية المحدثة! **وإلا فلو أن إنسانًا يحترم نفسه قرأ بعمق ولو لمرة واحدة المدونة القرآنية لما زعم "أن الله يقول في قرآنه إنه ينزل في كل ليلة ويعرج[227]"** لو كنت قرأت هذا الكلام لمغرض قبطي مأجور يهدف إلى نقد القرآن دون فهم، أو مستشرق علج أعجمي العقل واللسان لعذرته بجهله بقرآن المسلمين! لكن أن يسقط هذه

---

[226]) الجلي 2: 180

[227]) حرية الضمير والمعتقد 29

السقطة رجل يدّعي أنه يخدم الثورة القرآنية الحنيفية المحدثة ويفهمها من خلال وعي ابن تيمية وابن خلدون بها وتأسيسها سلبًا وإيجابًا، فهذا ما لا يغتفر! إنه أكبر الدلائل على أن علاقة هذا الرجل بالقرآن علاقة لا تعدو علاقة مستشرق كذوب، أو قبطي مغرض مأجور.

هذا مثال فقط من (الفضائح المرزوقية) التي ضربنا عنها الذكر صفحًا ذكرته هنا عرضًا، أما الأمثلة التي لها علاقة بكتابنا فطرحنا بعضها في كل ما سبق من الكتاب، ونطرح بعضها الآن مقارنين نصوص ابن تيمية حسب فهم المرزوقي وحسب تلك العلل المنهجية التي ذكرناها سابقًا وبين نصوص ابن تيمية الأخرى التي تكذب فهم المرزوقي مفرقين بين مقام (النقض والهدم والدفاع) وبين مقام (التقرير والإثبات والادعاء)، فلو أني كتبت كتابًا عن (واقعية ابن تيمية) لا عن اسميته؛ لأتيت بنصوص أكثر وأغزر وأكثر مباشرة وقطعية للدلالة على ما أدعيه، بدون أدنى جهد للي أعناقها وشرحها شرحًا متكلفًا بعيد النجعة!

ولو كنت أنا مكان المرزوقي لأجريت استقراء تامًا من مجمل كتب ابن تيمية المطبوعة (وهذا الاستقراء التام ممكن لا مستحيل لانحصار أفراده فهي ليست لا متناهية)، أو على الأقل لأجريت استقراء أغلبيًا شبه تام لأحقق بعض المقاربة في تصوري لأفكار أبي العبّاس، ولكنت نزيهًا وأمينًا فذكرت القول ونقيضه لو وجد، أو لاهتممت بمتقدم آرائه ومتأخرها لأفسر هذا التناقض.

إن المرزوقي (يعترف) بأنه لم (يَسْتَقْرِ) . استقرى يستقري استقراءً (أي جمع) وليس استقرأ فهو خطأ شائع . أقول: إن المرزوقي يعترف بأنه لم يستقر كل نصوص ابن تيمية للخروج بنظريته التي يزعم أنها تعبر عن (فهم عميق) لابن تيمية، إنه يعترف بأن هذه النظرية (الاسمانية الخالصة) التي ينسبها لابن تيمية لم يستفدها بقراءة شاملة استقرائية لمجمل تراث ابن تيمية المطبوع، استفرغ فيها الوسع واجتهد فيها حق الاجتهاد، بل هو يقول إنه إنما استفادها من إشارات ابن تيمية الخاطفة الاستطرادية، يقول المرزوقي عن النظرية الاسمية التيمية:"**فهذه النظرية لم يعرضها صاحبها عرضًا نسقيًا، بل أتت في شكل إشارات خاطفة واستطرادية**[228]"!

مع أن تلك **الإشارات الخاطفة والاستطرادية** التي يعتمد عليها المرزوقي مستقيًا إياها من كتابين لابن تيمية هما الرد على المنطقيين ودرء تعارض العقل والنقل، مبثوثة في مئات المواضع من

[228]) إصلاح العقل في الفلسفة العربية 268

كتبه: مجموع الفتاوى وبيان تلبيس الجهمية ومنهاج السنة النبوية والصفدية فما دونها! ولكن المرزوقي لجهله بابن تيمية يظن أنه اكتشف ما لا يعرفه أحد (يا للهول) وأنه التقط هذه النظرية العظيمة من مجرد إشارات لم يفهمها أحد غيره! (وإن كان سبقه بذلك علي سامي النشّار في كتابه مناهج البحث ولفت الانتباه إلى اسمية ابن تيمية لكن المرزوقي لم يشر أية إشارة إلى أنه استفاد من الفيلسوف المصري الذي ألّف كتابه في نفس العام الذي ولد فيه المرزوقي 1947م).

مناقشة ادعاءات المرزوقي على ابن تيمية

سنقسم ادعاءات المرزوقي إلى قسمين للتمييز، وإن كنا سنعالجها سياق واحد:

أ. ادعاءاته العامة (التي أطلقها على ابن تيمية كأحكام عمومية)

ب. وادعاءاته التفصيلية (والمقصود بها كيفية قراءته لابن تيمية من خلال نصوصه التفصيلية)

وكل هذا سيأتي معًا وسيلحظه القارئ الفطن.

وقبل أن أخوض في ادعاءات المرزوقي بقسميها لا بد من ذكر بعض المقدمات العامة لكي نرى ما الاسمية التي يقصدها المرزوقي ويسقطها على ابن تيمية.

هذه المقدمات يجب أن تكون ركيزة لنقدنا للادعاءات المرزوقية، ولذا لا بد من تذكرها واستحضارها في كل مناقشاتنا القادمة حول هذه الادعاءات:

مقدمات لا بد منها

المقدمة الأولى: الاسمية قد تقول بالعام اللفظي الذي يتناول الأشياء كمشترك لفظي، ولا ينطبق على جميع ماصدقاته، وهي تتخذ موقف الكلي الوضعي الذريعي ولا تعترف بمقابله (أي الكلي الطبيعي):

إن الكلي عند أرسطو . كما يفهم المرزوقي . ليس هو (العام) في مدلول اللفظ الذي يدل **على الاشتراك اللفظي** فحسب، بل هو (المتواطئ) حقًا وواقعًا بمعنى تحقق تلك الصورة في الوجود[229]، وهي منزلة واقعية للكلي منافية لمنزلته الاسمية.

فمنزلة الكلي الاسمية كما يرى المرزوقي هي:"**المنزلة النافية للقفز من العموم إلى الكلية، وذلك على مستويين: معرفي ووجودي.**

الأول: نفي القفز من العموم إلى الكلية **في المعرفة** تجنبًا للبذرة التي تتولد منها جميع الميتافيزيقيات القاتلة للنظر والعمل **فالعام هو دائمًا مشترك محدد بين الأعيان فإذا اعتبرناه كليًا جوهرنا هذا المشترك واعتبرناه طبيعة للأعيان**، ونفينا أن يكون بعضها ما يزال خارجًا عنه، وبذلك نغلق التجربة وننهي زيادة العموم، تثبيتًا للكلية الجوهرية **(وهو معنى التواطؤ)**، فإذا كان هذا العمل مجرد فرضية لتحقيق التصنيف والتعريف بأن نضع أن مفهوم هذا العموم مجرد حصر مؤقت لماصدقه؛ كان ذلك أداة منهجية مفيدة بشرط الاستعداد لإعادة فتحه توسيعًا للماصدق أو تضييقًا له، أما إذا اعتبرناه تحديدًا لطبائع عناصر الماصدق؛ فإننا . عندئذ . نجعل من المفهوم التعريفي صورة جوهرية لها، وننفي كل إمكانية لتغيير علمنا؛ ما دام العموم الذي بلغنا إليه قد صار كليًا ذاتيًا للموضوع المحدود بذلك المفهوم.

الثاني: **نفي القفز من العموم إلى الكلية في الوجود، فإذا زعمنا أن مفهوم الحد هو طبيعة ماصدقه؛ فإننا نكون قد زعمنا أن العام صار كليًا موجودًا بحق**؛ سواء وضعناه مفارقًا (أفلاطون) أو محايثًا (أرسطو)، وأصبح العموم اللفظي والذهني كليًا صوريًا موجودًا وراءهما، وخاصية مثل هذا الكلي أنه يضع للعموم حدودًا لا يتعداها، هي حدود التواطؤ الجوهري الذي يجب أن يكون ثابتًا؛ لكن العموم . إذا كان المقصود منه العلاقة المتناسبة عكسًا بين المفهوم والماصدق . فإنه يصبح أمرًا دائم الحركة ولا متناهي الدرجات؛ فيمكن أن نتصور تزايد عناصر المفهوم إلى ما لا نهاية وتناقض عناصر الماصدق إلى ما لا نهاية، إذ إن العام . بما هو درجة معينة من العموم . ليس إلا صنفًا مفتوحًا بمقدار انفتاح وجوه الشبه بين عناصر ماصدق مفهومه، وليس هذا التشابه بين عناصر الماصدق تماثلاً، بل هو تشابه في بعض المعتبرات في المقام، وعدم تشابه فيما غضضنا عنه الطرف من الاختلاف. إنه . إذًا . إضافي إلى ما اعتبرناه

[229]) تجليات الفلسفة ص 18

من ائتلاف، وما تغاضينا عنه من اختلاف، ومن ثم فلا وجود لصور جوهرية لعدم ذاتية هذه الخصائص المعتبرة، أو لطابعها الإضافي إلى غرض التصنيف، وتلك هي نظرية العموم الكلامي بصورة عامة، وهي التي يعتبرها الفلاسفة نفيًا للعقل لنفيها الذاتي[230]".

نفهم من هذا النص أن هناك فرقًا بين (العام) و(الكلي)، هو أن العام هو مجرد مشترك لفظي ليس بمتواطئ أي أنه لا ينطبق على (جميع) الأعيان (الماصدقات) فيبقي لدينا مجالاً للتجربة، أما الكلي فهو يؤدي إلى جعل هذا **العام طبيعة للأشياء** وهو ما يسمّى (الكلي الطبيعي)، هذا على مستوى المعرفة أو يمكننا أن نقول على مستوى (التصور).

أما على المستوى الوجودي فهو يقفز من كون (التعميم) مجرد لفظ أو اسم أو صورة، إلى كونه (موجودًا) كصفة (ذاتية) للأشياء، داخلة في (تقويم) ماهياتها، كجزء منها، وهذا الكلي الوجودي إما أنه يكون مفارقًا (أفلاطون) أو محايثًا (أرسطو) سواء أكانت هذه المحايثة (كلية) بحيث تشترك جميع الأعيان والماصدقات في موجود كلي تتشارك فيه، أو كانت هذه المحايثة جزئية بحيث يكون هذا الكلي موجودًا في الخارج لكن (مقيدًا) كجزء من الماصدق الخارجي، فالإنسانية كمفهوم عام في الذهن تكون جزئية في الفرد من النوع الإنساني.

هذا (الكلي) الموجود محايثًا في الخارج يسمى (الكلي الطبيعي)، ويعرّفه المرزوقي بقوله:"والمقصود بالكلي الطبيعي أن العموم ليس من اختراع العقل الإنساني وليس من آليات الرموز بل هو دليل على وجود الكلي في الواقع بحيث يصبح ما يستثنيه العقل في عملية التجريد للحفاظ على بنية مجردة وكأنه مستثنى من الأشياء في ذاتها فتنفصل ذواتها إلى عنصرين: الماهية وهي مؤلفة مما سمي (ذاتيًا مقوّمًا)، و(الوجود) وهو غير مقّوم مع اللواحق العرضية التي يكون بعضها ذاتيًا إما لازمًا للماهية بتوسط الوجود أو للوجود بمحضه، أو عرضيًا لا يعتد به، ويقابله الكلي الوضعي الذي هو مجرَّدُ مجرّدٍ ذهني يؤخذ علامة دالة أو مميزة لصنف الأشياء لا يهتم إلا بذلك الوجه منها، من دون الظن أن ما استثني في الاعتبار مستثنى من الأشياء في ذاتها[231]".

[230]) إصلاح العقل ص20، هامش رقم (17)

[231]) إصلاح العقل ص181، هامش (79).

ويقول كذلك بأن الاسميّة "ركزت على الطابع الوضعي لموضوعات العلوم العقلية من خلال إبراز **اسمية الكليات والحدود المعتبرة ماهيات ذاتية للأشياء** في حين أنها مجرد اصطلاحات وتسميات للتمييز بين التصورات لا غير[232]"

"الاختلاف الجوهري بين الواقعية النظرية والاسمية النظرية هو الاختلاف بين **نظرية في المعرفة تطابق بين المنطقي والوجودي بتوسط نظرية الذاتي الضامن للضرورة والكلية، ونظرية في المعرفة تنفي ذلك التطابق بينهما ...**[233]".

وإذن فالكلي الطبيعي يقتضي وجوده في الخارج بعكس الكلي الوضعي الذي هو مجرد صورة ذرائعية في الذهن لتصنيف الأشياء لا أكثر.

وهذا يقتضي أن ابن تيمية لا يقول (بالكلي الطبيعي) ولكنه يقول (بالكلي الوضعي) كمجرد صورة ذهنية أو لفظ أو اسم يستخدم كذريعة لبناء العلوم وتصنيفها.

كما أن هذا الوضع الذريعي هو مقابل للكلي الواقعي، فالوضعي الذريعي يعتبر الكائن العلمي مجرد اختراع إنساني وذريعة لمعرفة الوجود، أما الثاني ـ أي الواقعي ـ فيعتبر الكائن العلمي هو عين طبيعة الموجود، ولهذا فالموقف الوضعي ـ كما يرى المرزوقي ـ يؤول إلى اعتبار العلم دائمًا مجرد محاولات للاقتراب من الوجود لا توصف بالصدق ولا الكذب، وهو ـ عند الصدق ـ مطابق لطبائع الأشياء، وعند الكذب مجرد وهم، وهكذا يكون ادعاء المطابقة جاعلاً من العلم معيارًا للمعلوم[234].

المقدمة الثانية: الواقعية المثالية [أي اعتبار الماهيات ثابتة في العدم يعلمها الله قبل أن يوجدها في الأعيان] أو اعتبار الماهيات في الأذهان عند الإنسان ثابتة علمًا مع كونها معدومة، هي واقعية إضافية نسبية ـ فضلاً عن الواقعية المطلقة ـ ويستحيل أن تكون اسمية:

وفي هذا يقول المرزوقي:"**وهذه المعلومات والمعمولات الإلهية بما هي موجودات لا فرق فيها بين الوجود العيني والوجود الذهني، ومن ثم لا فرق بين الكلي والشخصي في العلم والعمل**

---

[232]) إصلاح العقل ص 71

[233]) إصلاح العقل في الفلسفة العربية 265

[234]) إصلاح العقل 150

الإلهيين، بخلاف ما عليه الشأن بالنسبة إلى الإنسان، حيث يمتاز المعلوم الكلي عن الموجود العيني في مدرَكه[235]".

ويقرر المرزوقي أن هناك نقلة نوعية ـ قبل المرحلة الاسمية التيمية ـ جعلت الذات الإلهية فاعلة للمعلوم والمعمول وليست منفعلة بهما؛ غير أن هذه النقلة التي أثبتت هذه الفاعلية للإله لم تنف الواقعية بإطلاق.

ثم يقول:"**وبيّنٌ أن هذه المثالية اللاهوتية الموالية للواقعية المطلقة تعد واقعية إضافية: إذ أن معلوم الله ـ الذي هو مثالي كونه لا يتقدم على علمه بل يتبعه وكونه عديم الوجود الذاتي ـ واقعي بالإضافة إلى الإنسان، كونه خارج ذهنه بمعنيَيْ وجوده في علم الله، وفي ذاته (...) لكن هذه المثالية اللاهوتية، والمثالية الناسوتية بهذا المعنى: لا يمكن أن تصبح اسمية لأنها تدعي أن المعلوم هو عين الموجود، وأن الذات العالمة إلهًا كانت أو إنسانًا ليست مبدعة لعلمها فقط، ولا حتى لمعلومها بما هو مضاف إلى علمهما له، بل هي مبدعة لمعلومهما بما هو موجود في ذاته خارج إضافته إلى علمها له، وإذن فهذه المثالية .. تختلف تمام الاختلاف عما يمكن أن يسمّى اسميّة[236]".**

معنى هذا أن هذه الواقعية الإضافية لله أو للإنسان بإثبات العلم بالأشياء قبل عملها، إنما تقتصر في الإبداع على أن المبدع سواء أكان إلهًا أو إنسانًا لا يبدع إلا وجود معلومه في الخارج فقط، وأنه لا يبدع علمه ولا يوجد علمه، بعكس الاسمية التي تقرر أمرًا آخر وهو:

المقدمة الثالثة:

الاسمية تقتضي إبداع الذات لمعلومها ومعمولها معًا بحيث يكون المعلوم تابعًا للعلم وليس العكس (أي أنها لا تعترف بأن العلم يكون تابعًا للمعلوم).

كون العلم تابعًا للمعلوم يعني أن الأصالة هي للأشياء الواقعة ثم يتبعها العلم ويكشفها، أما كون المعلوم تابعًا للعلم، يعني أن العلم هو الذي ينتج معلوماته، وميزة الاسمية عند المرزوقي هي أن

[235]) إصلاح العقل 73

[236]) إصلاح العقل 75

المعلوم تابع للعلم بمعنى أن العلم يُنتج المعلوم، لا أن العلم يكشف المعلوم ويتبعه وتكون الأصالة للمعلوم.

يقول المرزوقي:"**ذلك أن الاسمية تعني اقتصار فاعلية الذات العالمة والعاملة على إبداع معلومها ومعمولها بما هو معلوم ومعمول مضافان إلى علم الإنسان وعمله، ولا تتعداهما إلى الشيء الذي يتعلق به العلم والعمل بما هو في ذاته**[237]".

ويرى أن تقدم علم الله بالماهيات على خلق الأعيان **هو موقف تشبيهي يشبه الله بخلقه**[238]، ويؤكد ذلك بقوله:"**لقد أبنّا أن كل الوجود إرادة لا عقل**"[239] أي أنه على وفق ما يدعيه شوبنهاور.

كما يقول:"إن فعل الله المباشر وغير المنفعل بماهيات متقدمة عليه ومحددة للإيجاد .. لا يمكن تصوره **دون نفي مطلق للكلي بجميع منازله** وإثبات مطلق للإبداع التام للموجودات ذاتًا [أي ماهيات] ووجودًا [يقوم بماهية الشيء فيوجد]، لكأن كلاً منهما نوع برأسه[240]".

وكذلك يقول المرزوقي:"**لذلك كان أفلاطون وأرسطو يعتبران العلم تابعًا للمعلوم**، وذلك عند الإله وعند الإنسان، **وذلك هو معنى الواقعية المطلقة؛** لأنها واقعية لا تستثني أي علم، بما في ذلك العلم الإلهي[241]".

ومعنى هذا أن الله تعالى يخلق معلومه ومعموله **أي أن الله يوجد ويحدث علمَه!** وهو ما قرره المرزوقي في كتابه نقد الميتافيزيقا حيث جعل إرادة الله متقدمة على علمه ناسبًا هذا القول للغزالي ومؤيدًا له[242] وبهذا فيكون إيجاد العالم اتفاقًا واعتباطًا . تعالى الله وتقدس .! بحيث أن الله يريد أولاً ثم يعلم بعد أن يوجد الشيء.

والمقصود هنا أن الاسمية مخالفة تمام المخالفة اعتقادَ ثبوت ماهيّات في الوجود الذهني الاعتباري قبل أن يوجد الله أفرادها أعيانًا، أي أن كل من يقول بالماهيات ثابتة في العدم كأمر

---

[237]) إصلاح العقل 75

[238]) تجليات الفلسفة 198

[239]) نقد الميتافيزيقا 91

[240]) تجليات الفلسفة 371، وما بين معكوفتين مني.

[241]) تجليات الفلسفة 484

[242]) نقد الميتافيزيقا 13، 15، 42، 64، 67 وغيرها.

معلوم موجود وجودًا اعتباريًا لا حقيقيًا فهو واقعي لا اسمي (ولهذا لوازم في غاية الشناعة يعيها من يتخصص في علم الكلام ومقالات الإسلاميين . الإسلاميين حسب تعبير أبي الحسن الأشعري بمعنى المنتسبين إلى الإسلام . والإلهيات).

المقدمة الرابعة:

السببية تستند إلى نظرية الطبائع وهي نتيجة القول بالكلي الواقعي المحايث (=الكلي الطبيعي) فهي منافية للمنزلة الاسمية.

يقول المرزوقي:"**فالسببية تستند إلى نظرية الطبائع أو الكلي المحايث بما هو (ذات – جوهر) فاعل**[243]".

ويقول:"**وأما طبائع الأشياء وقيمها الذاتية فهي من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، وتلك هي المقابلة الجوهرية بين الاسمية والواقعية**[244]".

ويرى المرزوقي أن آراء الغزالي في السببية وما يرتبط بها كنفي طبائع الأشياء ونفي المعرفة بها وإثبات ألا ترابط ضروري بين الأسباب والمسببات وأن القضية كلها اقتران وعادات فقط، والتي نقمها عليه ابن رشد؛ هي بالتحديد قيمة الغزالي، فيقول:"**غير أن قيمة تصور الغزالي تأتيه مما يعيب عليه ابن رشد، أي من هذه النتائج التي استشنعها وظنها ثغرات تفيد وهاء نظرية الغزالي، وهكذا فابن رشد تمكن من استخلاص جميع نتائج نظرية الغزالي؛ لكنه لم يتمكن من فهم قيمتها الإيجابية المنجرة عن دورها السلبي هذا بالذات [دورها السلبي في نفي السببية ونظرية الطبائع والضرورة]**[245]"

وإذن فنفي السببية، ونفي طبائع الأشياء والمعرفة بها، وضرورة الارتباط بين السبب والمسبب كلها تنتمي إلى القول بالكلي الواقعي لأنها تطابق بين العقل والوجود، وإذن فهي منافية لمنزلة الكلي الاسمية.

---

[243]) تجليات الفلسفة 371

[244]) تجليات الفلسفة 507

[245]) نقد الميتافيزيقا 59

تلك . فيما أرى . أهم المقدمات التي لها علاقة بالموضوع محل النقاش، ولهذا نقتصر عليها، وإذن . وحسبما سبق . فالاسماني لا بد له من:

1. نفي المطابقة تمامًا بين ما في الأذهان وما في الأعيان.
2. نفي الكلي الطبيعي وعدم القول به مطلقًا، وإذن فلا بد له من اتخاذ موقف الكلي الوضعي الإجرائي المقابل له بما هو وضع ذرائعي للأسماء ليتيسر بناء العلوم ومن ثم تصنيفها.
3. نفي السببية بما يقتضيه هذا النفي من إقامة العلاقة بين الأشياء على الاقتران والعادة فقط وليس على التأثير السببي.
4. نفي طبائع الأشياء وخواصها.
5. نفي تقدم العلم . أو العقل . الإلهي أو الإنساني على إرادته، فالمريد يخترع معلومه ومعموله سواء أكان إلهًا أو إنسانًا.
6. أن الواقعية النسبية ليست هي الاسمية البتة، وبناء على هذا؛ فمن لم يقل بشيء من تلك الأشياء فهو ليس باسماني حتمًا لأنه سيقع في الواقعية النسبية أو الواقعية المطلقة، أو هو على الأقل متناقض في موقفه.

والآن دعونا نتأمل، هل موقف ابن تيمية في كل ما سبق ذكره في المقدمات يتفق معها أو لا؟

مناقشة ادعاءات المرزوقي بشكل تفصيلي

أولاً: هل ينفي ابن تيمية المطابقة؟

للإجابة عن هذا السؤال سأسوق بعض النصوص التيمية التي تثبت المطابقة لنرى بجلاء موقف شيخ الإسلام:

النص الأول: كل ما ثبت للكلي فهو ثابت لمعيّناته

قال في تحريم **كل مسكر** بعلة الإسكار: "**والتحقيق أن ما ثبت للكلي** **<u>فقد ثبت لكل واحد من جزئياته</u>**[246]" فها هوذا يصرح بمطابقة الكلي لكل جزءٍ من جزئياته وأنه ليس مجرد مشترك لفظي.

النص الثاني: مطابقة الذهني للعيني معيار الحق صدقًا وكذبًا

قال ابن تيمية:"الشيء له مرتبتان: مرتبة باعتبار ذاته فهو إما موجود فيكون حقًا وإما معدوم فيكون باطلاً.

ومرتبة باعتبار وجوده في الأذهان واللسان والبنان: **وهو العلم والقول والكتاب** [وهو مقتضى شيئية المعدوم عند البهشمية وغيرهم]؛ فالاعتقاد والخبر والكتابة أمور ثابتة للشيء **فإن كانت مطابقة موافقة كانت حقًا، وإلا كانت باطلاً**، فإذا أخبرنا عن الحق الموجود وأنه حق موجود وعن الباطل المعدوم أنه باطل معدوم **كان الخبر والاعتقاد حقًا**، وإذا كان بالعكس كان باطلاً، وإن كان الخبر والاعتقاد أمرًا موجودًا فكونه حقًا أو باطلاً باعتبار حقيقة المخبر عنه لا باعتبار نفسه"[247].

أليس هذا تصريحًا بالمطابقة وتصريحًا بإمكان معرفة الحق في الخارج؟ وليس باستحالة ذلك كما يصرح المرزوقي مرارًا وذكرناه سابقًا؟

النص الثالث: بالإمكان معرفة القضية الحق، وإن كان يخفى الحق على بعض الناس

وكذلك قوله:"مقدمة القياس لها وصفان:

وصف ذاتي ووصف إضافي؛ فالوصف الذاتي لها: أن تكون مطابقة فتكون صدقًا أو لا تكون مطابقة فتكون كذبًا، وجميع المقدمات المذكورة في أمثال القرآن هي صدق.

أما الوصف الإضافي فكونها معلومة عند زيد أو مظنونة أو مسلمة أو غير مسلمة فهذا أمر لا ينضبط فرب مقدمة هي يقينية عند شخص قد علمها وهي مجهولة فضلاً عن أن تكون

---

[246]) مجموع الفتاوى 9: 102

[247]) مجموع الفتاوى 2: 252

مظنونة عند من لم يعلمها فكون المقدمة يقينية أو غير يقينية أو مشهورة أو غير مشهورة أو مسلمة أو غير مسلمة أمور نسبية إضافية لها تعرض لحسب شعور الإنسان بها ولهذا تنقلب المظنونة بل المجهولة في حقه يقينية معلومة، والممنوعة مسلمة بل والمسلمة ممنوعة" إلى أن يقول:"وهكذا فتقسيم المنطقيين للقضايا إنما هو بحسب ما اتفق للمصدق بها وليس وصفًا لازمًا للقضية، والشهادة للشيء بأنه يقيني إنما هو في حق حين ثبت له ذلك[248]".

وهذا يذكرنا بالموقف القضوي والقضية، وقد ناقشناه سابقًا، لكن ابن تيمية يختلف كلامه عمّا يقرره المرزوقي، فابن تيمية **يقر بالوصف الذاتي وبإمكان معرفته كما ذكرنا ونذكر، وكون الناس يختلفون في الحق ومعرفته لا يعني أن الحق ليس معروفًا في ذاته وأنه لا يمكن معرفته ومطابقته فتأمل.**

النص الرابع: العقل مرآة للواقع، والمطابقة مسألة ضرورية يدركها كل عاقل من نفسه

بل إن ابن تيمية يقول: إن (مطابقة الأذهان لما في الخارج مسألة ضرورية بدهية معروفة لكل عاقل) يقول . في كتاب درء التعارض الذي يعتمد عليه المرزوقي كثيرًا .:"**ومن المعلوم أن مقدرات الأذهان ومتصورات العقول يحصل فيها ما لا وجود له في الخارج؛ تارة بأن لا يوجد ما يطابقه وهو الوهم، وتارة مع وجود ما يطابقه كمطابقة الاسم للمسمّى، والعلم للمعلوم، وهو مطابقة ما في الذهن لما في الخارج ومطابقة الصورة العلمية لمعلوماتها الخارجية.**

وإذا قيل في هذه الصورة: إنها كلية، فهو كقولنا في الاسم: إنه عام.

والمراد بذلك أنها مطابقة لأفرادها، مطابقةَ اللفظ العام والمعنى العام لأفراده، وهي مطابقة معلومة متصوّرة لكل عاقل لا تحتاج إلى نظر، وإذا شبهت بمطابقة الصورة التي في المرآة للمرأة أو مطابقة نقش الخاتم للشمع ونحو ذلك كان ذلك تقريبًا وتمثيلاً وإلا فالحقيقة معلومة وكل عاقل يعلم هذا من نفسه[249]".

---

[248]) مجموع الفتاوى 2: 34

[249]) درء التعارض مج3: 70

وفي هذا النص تصريح جلي بانعكاس الواقع على الذهن الذي يحقره المرزوقي[250] ويجعله أساس الفكر الواقعي الوثوقي الوثني الحلولي! ومن كتاب درء تعارض العقل والنقل الذي يرجع إليه المرزوقي، فها هو ذا ابن تيمية يقر به ويقوله به! وها هو ذا يقول بكل ما جعله المرزوقي لازمًا للواقعية! مما ذكرناه في المقدمة الأولى.

وها هو ذا يصرح بأن المطابقة لما في الخارج مسألة بدهية يدركها كل (عاقل) ولا تحتاج إلى تدليل لشدة وضوحها، أي أنه يقول ببدهية المطابقة! فكيف يدعي المرزوقي بأن ابن تيمية يلغي المطابقة ولا يقول بها؟

وهاهو ذا ابن تيمية كذلك يجعل العام مشتركًا معنويًا لا لفظيًا بل هو يسفّه القائلين بأن العموم هو من عوارض الألفاظ كما سيأتي، فكيف يتحول منهج ابن تيمية وبقدرة قادر إلى نقيضه؟

النص الخامس: الخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، والمعنى يطابق الموجود الخارجي.

قال ابن تيمية:"هذه المعاني الكلية هي كلية باعتبار مطابقتها لمفرداتها، كما يطابق اللفظ العام لأفراده.

وأما في نفسها فأعراض معينة، كل منها عرض معين قائم في نفس معينة، كما يقوم اللفظ المعين بالفم المعين، والخط المعين بالورق المعين، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى الذهني، **والمعنى يطابق الموجود الخارجي، وكل من تلك الثلاثة قد يقال له: عام، وكلي، ومطلق، باعتبار شموله للأعيان الموجودة في الخارج، وأما هو في نفسه فشيء معين مشخص**[251]".

النص السادس: العلم مطابق للمعلوم

---

[250]) حرية الضمير والمعتقد 226

[251]) درء تعارض العقل والنقل مج3: 332

قال ابن تيمية:" و"**المقصود هنا" أن قوله {وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا} يتناول نزول القرآن العربي على كل قول. وقد أخبر: {وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ} إخبار مستشهد بهم لا مكذب لهم. وقال إنهم يعلمون ذلك ولم يقل إنهم يظنونه أو يقولونه، والعلم لا يكون إلا حقًّا مطابقًا للمعلوم بخلاف القول والظن الذي ينقسم إلى حق وباطل**[252]".

فالله يخبر عن أهل الكتاب إخبار مستشهد بهم يأمر بسؤالهم من حيث هم يعلمون الحق، والعلم لا يكون إلا حقًّا مطابقًا للمعلوم! وإذن فالله يقر هاهنا بأن البشر يعلمون المعلوم علمًا مطابقًا! فأين هذا التصريح من ليّ المرزوقي لأعناق النصوص الإشارية الاستطرادية الخاطفة التي يجيّرها لما يريد ويسقط عليها مذهبه الشكوكي السفسطي النسبوي؟

النص السابع: مطابقة العمل للعلم

وكما يطابق العلم المعلوم، كذلك يطابق العلم العمل في الخارج مطابقة معرفية لا وجودية، قال ابن تيمية:"فمن أراد بقوله: الكلي يوجد في الأعيان: ما يراد بوجود الصور الذهنية في الخارج، مثل قول القائل: ما كان في نفسي فقد حصل ولله الحمد، وما كان في نفسي فقد فعله زيد، ونحو ذلك، فإن أول الفكرة آخر العمل، والإنسان يتصور في نفسه أشياء ثم يفعل ما تصوره ولا يريد بذلك أن نفس الصورة الذهنية، التي تصورها وقصدها وجدت في الخارج بعينها، **ولكن وجد في الخارج ما هو مطابق لها موافق لها**، وقد يقال: إن هذا هو هذا، كما يقال للمكتوب أنه الملفوظ، وللملفوظ إنه المعلوم، **وللمعلوم إنه الموجود، فإن الأشياء لها وجود في الأعيان ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان ووجود في البيان: وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي، فإذا كتب اسم زيد وقيل إن هذا هو زيد لم يرد بذلك أن الخط هو الصوت، ولا أن الصوت هو العلم، ولا أن العلم هو الشخص المعين، بل الناس يعلمون أن القائل إذا قال: هذا هو زيد، فالمراد هذا المكتوب اسمه زيد، ونظائر هذا كثيرة**[253]"

---

[252]) مجموع الفتاوى 12: 71

[253]) درء التعارض مج3 : 47

فهذا تصريح بمطابقة المعمول للمعلوم، ومطابقة المعلوم للموجود **بل هو تصريح تيمي بأن المعلوم هو الموجود!** مع العلم بأن الكلي في الأذهان غير المتحقق في الأعيان، فهي مطابقة معرفية غير وجودية.

إن المرزوقي يرى أن (أساس) النقد التيمي الموجه إلى منزلة واقعية الكلي التي هي "عبادة الطبيعة والشريعة" لينقل الإنسان إلى الاسمية "السيادة على الطبيعة والشريعة"[254]يرى المرزوقي أن أساس هذا النقد هو قول ابن تيمية:"فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا متعيّنًا مشخّصًا مخصوصًا متميّزًا في الأعيان، وإنما سمّي كليًّا لكونه في الذهن كليًّا، وأما الخارج فلا يكون فيه ما هو كلي أصلاً، وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه؛ فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه كما تقدم، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى، الذي جعلوه وجودًا مطلقًا، إما بشرط الإطلاق أو بغير شرط الإطلاق [الطريف أن المرزوقي يجعل وجود الله مطلقًا]، وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج، والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية، ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلي المطلق جزء من المعيّن الجزئي، كما يُذكر عمن يذكر عنه أتباع أرسطو صاحب المنطق، وكلا القولين خطأ صريح؛ فإننا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيءٌ معيّن مختص لا شركة فيه أصلاً، ولكن المعاني الكلية العامّة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها، لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا، فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلّد من قال ذلك من الغالطين فيه[255]".

---

[254]) إصلاح العقل 79، 138، 141

[255]) إصلاح العقل 176

هذا النص ينقله المرزوقي عن ابن تيمية من كتابه درء التعارض ويعده موشكًا "أن يحتوي على مضمون الفلسفة العربية وأصولها اليونانية جميعًا، وعلى مكونات النقد الذي يوجهه إليها ابن تيمية دحضًا للواقعية وتأسيسًا للاسمية[256]".

ومناط هذا النقد هو أن الكلي في الأذهان لا في الأعيان ولا يوجد في الأعيان كلي لا مفارق ولا محايث يقارن المعيّنات ويحل فيها بحيث تشترك كلها فيه خارجًا لا ذهنًا.

هذا النقد الذي يوجهه ابن تيمية دحضًا للواقعية كما يقول المرزوقي إنما هو (تكرار) لما قاله المتكلمون والمناطقة قبله ولم يأت فيه ابن تيمية بشيء جديد، وباعتراف ابن تيمية نفسه!

فابن تيمية يقر بأن "**المشهور عند أهل المنطق أن الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان[257]**"

وابن تيمية يقر **بأن حذّاق الفلاسفة أثبتوا الكليات مقدرات ذهنية لا وجود لها في الخارج "ولمّا أثبت قدماؤهم الكليات المجرّدة عن الأعيان التي يسمونها المثل الأفلاطونية أنكر ذلك حذاقهم وقالوا: هذه لا تكون إلا في الذهن[258]".**

ويرد ابن تيمية دعوى الشهرستاني والرازي حين زعما أن المسلمين لم يبيّنوا انتفاء الكليات المجردة فيقول:"**وما يذكره الشهرستاني والرازي ونحوهما من أن متكلمي الإسلام لم يقيموا دليلاً على نفي هذه المجرّدات ليس كما زعموا، بل كتبهم مشحونة بما يبيّن انتفاءها[259]".**

بل إن ابن تيمية يسرد أسماء أئمة الكلام من جميع الطوائف الذين أثبتوا امتناع وجود جواهر عقلية مجرّدة موجودة في الخارج كالعقل والنفس والهيولى والصورة، فذكر أكابر الأئمة كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي، وأبي الحسين البصري وأبي عبد الله ابن الهيصم الكرامي، وأبي الوفاء علي بن عقيل، ومن قبلهم مثل: أبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم [فكيف يقال إن أبا هاشم زعم وجود كليات في الخارج عبر نظرية شيئية المعدوم كما يزعم المرزوقي؟]، وأبي الحسن الأشعري، والحسن بن يحيى النوبختي، ومن قبلهم كأبي عبد الله

[256]) إصلاح العقل 177

[257]) مجموع الفتاوى 5: 201

[258]) درء التعارض مج 1: 264

[259]) منهاج السنة 2: 147

محمد بن كرّام، وابن كُلاب، وجعفر بن مبشّر، وجعفر بن حرب، وأبي إسحاق النظّام، وأبي الهذيل العلاف، وعمرو بن بحر الجاحظ، وهشام الجواليقي، وهشام بن الحكم، وحسين بن محمد النجار، وضرار بن عمرو الكوفي، وأبي عيسى محمد بن عيسى برغوث، وحفص الفرد، وغير هؤلاء ممن لا يحصيهم إلا الله[260].

وبملاحظة الأسماء تلك التي سردها ابن تيمية نجد أن أكثر الأسماء الموجودة إنما هم من المعتزلة!

فإذا كان أساس نقد ابن تيمية ما هو إلا (ترداد) لما قاله قبله الفلاسفة والمتكلمون، فما الجديد الذي أتى به شيخ الإسلام؟ هذا لو سلّمنا أصلاً أنه اسماني أو أن المتكلمين قبله اسمانيون على الوجه الذي يريد طرحه المرزوقي.

النص الثامن: العلم نوعان: علم فعلي مؤثر في وجود المعلوم وعلم انفعالي تابع للمعلوم وكلاهما مطابق يقتضي العلم بالماهيات قبل الفعل أو بعده لكلا الذاتين الإلهية الإنسانية.

قال شيخ الإسلام:

"هذه (قاعدة عظيمة جامعة متشعِّبة) وللنَّاس في تفاصيلها اضطراب عظيم حتى إن منهم من صار في طَرَفَيْ نقيض في كل نوعَيْ الأحكام العلميَّة والأحكام العينِيَّة النظريَّة **وذلك أَن كل واحد من العلوم والاعتقادات والأحكام والكلمات بل والمحبة والإرادات: إما أن يكون تابعًا لمتعلَّقه مطابقًا له؛ وإما أن يكون متبوعُه تَابعًا له مطابقًا له.** ولهذا انقسم الحق والحقائق والكلمات إلى موجود؛ ومقصود. إلى كونِيٍّ؛ وَدِينِيٍّ. إلَى قدري وَشرعي. كما قد بينته في غير هذا الموضع **وقد تنازع النُظَّار في العلم: هل هو تابع للمعلوم غير مُؤَثِّرٍ فِيهِ؟ بل هو انفعالي كما يقوله كثير من أهل الكلام؟ أو المعلوم تابع له والعلم مؤَثِّر فيه وهو فعلي كما يقوله كثير من أهل الفلسفة؟ . والصواب أن العلم نَوعان: أحدهما تابِع والثَّاني متبوع. والوصْفَانِ يجتمعان في العلم غالبًا أو دائمًا** فعلْمُنا بما لا يفتقِر إلى علمِنا كعلْمِنا بوجود السموات والأرض وكذلك علمُنا بالله وأسمائه وصفاته وملائكته وَكتبه ورسله واليوم الآخر والنَّبيّين وغير ذلك؛ **علمٌ تابِعٌ انفعالي.** وعلْمُنا بما يقف على علْمِنا مثلَ ما نريدُه من أفعالنا **علمٌ فعليٌ متبوعٌ وهو سبب لوجود المعلوم.** وكذلك علم

[260]) مجموع الفتاوى 5: 180

الله بنفسه المقدَّسة **تابع غير مؤثِّر فيها** وأما علمه بمخلوقاته **فهو متبوع** وبه خلق الله الخلق كما قال تعالى: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} فإن الإرادة مستلزمة للعلم فِي كل مريد كما أن هذه الصفات مستلزمة لِلحياة فلا إرادة إلا بعلم ولا إرادة وعلم إلا بحياة **وقد يجوز أن يقال: كله علم فهو تابع للمعلوم مطابق سواء كان سببًا فِي وجود المعلوم أو لم يكن فيكون إطلاق المتكلمين أحسن وأصوب من إطلاق المتفلسفة: أَن كل علم فهو فعلي متبوع**. وما أظن العقلاء من الفريقين إلا يقصدون معنًى صحيحًا وهو أن يشِيروا إلى ما تَصوروه **فينظر هؤلاء فِي أَن العلم تابع لمعلومه مطابق له** ويشير هؤلاء إلى ما في حسن العلم في الجملة من أنه قد يؤثِّر في المعلوم وغيْرِه ويكون سببًا له وأن وجود الكائنات كان بعلم الله وعلم الإنسان بما هو حق أَوْ باطل؛ وهُدًى أو ضَلال ورشاد أو غي؛ وصدق أو كذب؛ وصلاح أو فساد من اعتقاداته وإراداته وأقواله وأعماله ونحو ذَلِكَ يجتمع فيه الوصفانِ بل غالب العلم أو كله يجتمع فِيه الأمرانِ. ولهذا كان الإيمان قولًا وعملاً قول القلب وعمله وقول الجسد وعمله فإنه من عرف الله أحبَّه فعلمه بالله تابع للمعلوم ومتبوع لحبِّه لله ومن عرف الشَّيطان أبغضه فمعرفته به تابعة للمعلوم ومتبوعَة لِبغضه وكذلك عامَّة العلم لا بد أَن يَتبعه أثر ما في العالم من حبٍّ أو غيره حتى علم الربِّ سبحانه بنفسه المقدسة يتبعه صفات وكلمات وأفعال متعلِّقة بنفسه المقدسة فما من علم إلا ويتبعه حَال ما وعملٌ ما فيكون متبوعًا مؤثِّرًا فاعلا بهذا الاعْتِبار **وما من علم إِلَّا وَهو مطابق لمعْلومه موافق له سواء كَان المعلوم مستغنِيًا عنه أو كان وجود المعلوم بوجوده فيكون تَابعا منفعلًا مطابقًا بهذا الاعتبار** لكن كل علم وإن كان له تأثير فلا يجب أن يكون تأثيره في معلومه فإن من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخِر فأحب الله وملائكته وأنبياءه والجنة وأبغض النار لم يكن علمه بذلك مؤثِّرًا في المعلوم وإنما أثَّر في محبة المعلوم وإرادته أو فِي بغضه وكراهته لذلك. وإن كان كل علم فإنَّه مطابق للمعلوم لكن قد يكون ثبوت المعلوم فِي ذهن العالم وتصوُّره قبل وجوده في الخارج كتصوُّرِ الإنسان لأقواله وأعماله وقد يكون وجوده فِي الخارج قبل تصور الإنسان له وعلمه أو بدون تَصور الإنسان له فلهذا التفريق حصل التقسيم الذي قدمناه من أنه ينقسم إِلَى مؤثِّر فِي المعلوم وغير مؤثِّر فيه وإلى تَابِع للمعلوم وغير تابع له وإن كان كُلُّ علم فإن له أثرًا في نفس العالم **وإن كان كل علم فإنه تابع تبع المطابقة والموافقة وإن لم يكن بعضه تابعًا تبع التأخر والتأثُّر والافتقار والتعلل**. فهذه مقدمة جامعة نافعة جدًّا فِي أمور كثيرة. إذا تبيَّن هذا فِي جنس العلم ظهر ذلك فِي الاعتقاد والرأي والظن ونحو ذلكَ الذي قد يكون علمًا

وقد لا يكون علمًا بل يكون اعتقادًا صحيحًا أو غير صحيح أو ظنًّا صحيحًّا أو غير صحيح أو غير ذلك من أنواع الشعور والإحساس والإدراك فإن هذا الجنس هو الأصل في الحركات والأفعال الروحانية والجسمانية ما كان من جنس الحب والبغض وغير ذلك وما كان من جنس القيام والقعود وغير ذلك فإن جميع ذلك تابِع للشعور مفتقر إليه مسبوق به والعلم أصل العمل مطلقًا وإن كان قد يكون فرعًا لعلوم غير العمل كما تقدم. فالاعتقاد تارة يكون فرعًا للمعتقد تابعًا له كاعتقاد الأمور الخارجة عن كسب العبد كاعتقاد المؤمنين والكفار في الله تعالى وفي اليوم الآخر. وقد يكون أصلاً للمعتقد متبوعًا له؛ كاعتقاد المعتقد وظنه أن هذا العمل يجلب له منفعة أو يدفع عنه مضرة إما في الدنيا وإما في الآخرة مثل اعتقاده أن أكل هذا الطعام يشبعه وأن تناول هذا السم يقتله وأن هذه الرمية تصيب هذا الغرض وهذه الضربة تقطع هذا العنق وهذا البيع والتجارة يورثه ربحا أو خسارة .. إلخ[261]".

فهذا نص نفيس جدًّا في مقام البناء والادعاء والإثبات لا في مقام النقض والهدم، يثبت فيه ابن تيمية أن العلم التابع للمعلوم واقعٌ لله ولعباده! فعلم الله بذاته هو علم تابع للمعلوم، **<u>ثم انظر إلى تصويب ابن تيمية لإطلاق كلام المتكلمين في أن (كل) علم تابع للمعلوم، وأنه أصوب من إطلاق الفلاسفة أن (كل) معلوم هو تابع للعلم!</u>**

فكيف انقلبت الأمور؟ فأصبح ابن تيمية يقول بقول الفلاسفة الذين يخطئهم هنا! وواضح أن المرزوقي ينحو إلى قول الفلاسفة في أن الإنسان والله كليهما يوجِد ويُحدِث علمه، وواضح كذلك أن المرزوقي يريد أن يحمّل ابن تيمية ما يرفضه ابن تيمية ويخطئه! وواضح كل الوضوح كذلك مقدار مصداقية المرزوقي! وأمانته ونزاهته العلمية، ودقته المعرفية!.

خذ هذا النص وغيره وتأمله وقارنه بكلام المرزوقي الذي سقناه له من أن الانفعال بالماديات الخارجية هو فحوى الكلي الواقعي وأن هذا القول بأن العلم انفعال بالخارج يقتضي عبادة الكلي الواقعي وتوثينه! وأن القول بأن العلم تابع للمعلوم هو معنى الواقعية وقد قال به أرسطو وأفلاطون! لتستنتج بعد هذا أن ابن تيمية واقع في كل ذلك الذي يذكره المرزوقي!

وبما سبق يظهر لنا أن ابن تيمية يقول بالمطابقة ولا ينفيها كما يدعي المرزوقي!

---

[261]) مجموع الفتاوى 19: 72 وما بعدها

فمن أين أتى المرزوقي بأن ابن تيمية لا يقول بالمطابقة؟

دعونا نتأمل (العبقرية المرزوقية) في فهم النصوص!

قال المرزوقي:"تعود جميع الحجج الفلسفية التي يستند إليها النقد الإبستمولوجي الذي يبني عليه ابن تيمية إصلاحه للعقل النظري .. **إلى عدم التلاؤم بين النظر والعمل بما هما نشاطان إنسانيان تاريخيان**، وما بعدِهما الفلسفي والكلامي المؤسس لهما في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة[262]".

تأمل قوله:"جميع الحجج الفلسفية .. إلخ" لينكشف لك (حجم الادعاء الكاذب).

عدم التلاؤم هذا أو عدم الانطباق يتجلى لنا عن طريق ما يزعمه المرزوقي من **انقلاب ابن تيمية على الفكر السائد الذي كان يعد الكتابة مقيسة على اللغة، واللغة مقيسة على ما في الذهن والنفس، وما في الذهن والنفس مقيسًا على ما الأعيان لتحديد طبائعها**، وفي هذا يقول المرزوقي:"وفعلاً وخلافًا لما كان سائدًا في الفلسفة المتقدمة على ابن تيمية وابن خلدون، حيث كانت الكتابة تقاس على اللغة، واللغة تقاس على ما في الذهن، وما في النفس يقاس على ما في العين لتحديد طبائعها، أصبح ما في الذهن يقاس على ما في اللغة، وما في اللغة يقاس على ما في الكتابة، وما في الوجود لا يُردّ إليها ولا يقاس عليها، إلا إذا كان المقصود المدرك منه لا ذاته، وذلك لأن ابن تيمية وابن خلدون .. **يعتبران المعاني النظرية والعملية رموزًا نظرية أو عملية ذريعية وهي مجرد مواضعات لترتيب علم الإنسان وعمله ...[263]".**

هذه العملية المقلوبة من أين استفادها المرزوقي يا ترى؟ من أين أتى بهذا الانقلاب المعكوس للقياس؟ **أتى به من نص ابن تيمية الذي يقول فيه:"ولكن المعاني الكلية في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها، لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا أو يشترك فيه هذا وهذا[264]".**

---

262) إصلاح العقل 83

263) إصلاح العقل 80، 81

264) إصلاح العقل 80، هامش برقم (56)

والسؤال هو: من أين أتى المرزوقي بأن ابن تيمية أتى هاهنا بقياس معكوس؟ وبالتالي فقد ألغى المطابقة وجعل المعاني مجرد مواضعات ذريعية لا تنطبق على ما في الخارج؟

إن ابن تيمية يقول: إن المعاني في الذهن هي مثل الألفاظ ومثل الخط الذي يدل عليها! فأين عكس القياس هنا؟ وأين التصريح به؟ وأين التصريح بعدم التلاؤم والانطباق؟ هل لأنه غيّر مواقع التشبيه؟ فجعل المعاني شبيهة بالألفاظ والخط؟ بدلاً من أن يجعل الألفاظ والخط شبيهة بها؟ حين أقول: محمد مثل سعيد أو حين أقول سعيد مثل محمد كلاهما إنسان! فهل تغيرت القضية؟

عندما أقول: إن الشمس كالقمر وكالكواكب كلها أجرام سماوية! أو حين أعكس الأمر فأقول: إن القمر كالشمس وكالكواكب كلها أجرام سماوية، أو أغير العبارة فأقول: إن الكواكب كالشمس وكالقمر كلها أجرام سماوية على سبيل المثال فأشبهها كلها بعضها ببعض فهل يفيد تغيير العبارة اختلالاً في وجه الشبه؟! أم أن القضية ستبقى واحدة؟ لاسيّما حين أصرح بها؟

هذا بالضبط ما فعله ابن تيمية هنا! يقول إن المعاني الكلية في الذهن هي كالألفاظ العامة في اللسان، وكالخط الدال عليها، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، وكل منها (يتناول) الأعيان الموجودة في الخارج!

فيأتي المرزوقي وبراءة الأطفال في عينيه! ليدعي أن الدليل على أن ابن تيمية لا يقول بالمطابقة: **هو أنه في هذا النص لم يقل إن المعنى يطابق الوجود**، ولكنه قال إنه (يتناول) الأعيان[265]! هكذا وببساطة، يغفل . بل يتغافل ويتجاهل . **عشرات النصوص التيمية التي تثبت المطابقة بين المعنى والموجود الخارجي وفي كتابه درء التعارض نفسه** الذي استقى منه هذا النص وأقام الدنيا عليه ولم يقعدها والواجب فهم هذا النص (المشتبه) مرتبطًا بجميع النصوص الأخرى المباشرة الصريحة! وقد أثبتنا بعض نصوص ابن تيمية ومثلها عشرات بلا مبالغة، ونقلنا من كتاب درء التعارض نفسه ما يثبت المطابقة بين المعنى والخارج! بل إن **معنى التناول** عند ابن تيمية هو ما ذكره في رده على الآمدي، يقول ابن تيمية:"وقوله . أي الآمدي .: (إيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه) صحيح؛ إذا أريد به أن يجعل ذلك المعنى الذي في نفسه كليًّا هو نفسه موجودًا في الخارج، وهذا غير مراد، فإن ما في النفس صفة قائمة بها لا

[265]) إصلاح العقل 178

يكون في الخارج، **<u>وإنما المراد أن يوجد في الخارج ما يطابقه، بحيث يكون ذلك المعنى الكلي الذهني متناولاً له</u>**[266]".

وهكذا فتناول الذهني واللفظي والخطي للأعيان الخارجية هو عين المطابقة! لا كما فهم المرزوقي، وقاتل الله العجلة المعرفيّة!

إذا تبيّن لنا مقدار فهم المرزوقي بل لعبه وعبثه في كيفية فهم النصوص وتحليلها، فلست أدري بماذا أصف فهم المرزوقي وعبقريته حين يقول:"ما لا يمكن أن يكون قد خفي على ذهن **<u>المدقق</u>** [بورك التدقيق يا مرزوقي] هو أن المعاني الكلية في الذهن لم يرد قياسها على اللفظ والخطب في ترتيب معاكس فقط لترتيب الفلاسفة، بل هو يتضمن أمرًا آخر جديرًا بالاستغراب والدهشة، فلقد قيست المعاني العامة بالألفاظ العامة ثم مباشرة بالخط الدال على الألفاظ، وليس بتوسط المقايسة مع الألفاظ العامة، وهي كذلك في عمومها كالخط فتكون الثلاثة ذات عموم من الطبيعة نفسها، **أعني العموم الوضعي [ولقد بينّا أن مقصد ابن تيمية هو العموم المطابق وليس الوضعي كما يزعم المرزوقي]**، ولولا ذلك لكان من الواجب أن يضيف ابن تيمية إلى (فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى): و(المعنى يطابق الوجود!) لذلك تنتهي هذه الفقرة بنفي الأساس الواقعي للفلسفة بمعنييها الأرسطي والأفلاطوني وللتصوف والكلام المتأثرين بهما، مرجعًا كل ذلك إلى الاشتباه بين الأمور الذهنية والأمور الخارجية ...[267]".

أي أن ابن تيمية لأنه لم يضف جملة (والمعنى يطابق الوجود) في هذا المقطع تحديدًا، بل قال: يتناول الأعيان الخارجية، فمعنى هذا أن ابن تيمية ينفي المطابقة!!

الحق أن المثير للاستغراب والدهشة هو فهم النص بهذه الطريقة وتحميله ما لا يحتمل وعزله عن عشرات النصوص التي تنقضه نقضًا! هنيئًا للمرزوقي بعقله وهنيًّا له بتدقيقه، وهنيئًا لأذناب المرزوقي بعقولهم التي تحتفي بذلك العقل! وشبيه الشيء منجذب إليه!

ولأني أحب التسلية والإحماض! ولأن الشيء بالشيء يُذكر؛ خطر لي . لحكمة يعلمها الله . هذه الطرفة، قيل إن رجلاً أهدى صديقًا له حذاءً، فقال:

---

[266]) درء التعارض مج 3: 62

[267]) إصلاح العقل 178 وما يليها

لقد أهديتُ منصورًا حذاءً ... فقال الحاسدون: وما عليه؟

أما قال الفتى الـعربيّ يومًا ... شبيه الشيء منجذب إليه؟

أما نفي كلي "موجود" في الخارج، يكون في الخارج كليًا يشمل المعينات وتشترك فيه، فابن تيمية قطعًا لا يقول بهذا، ولكنه ليس الوحيد! فهو قول المتكلمين ولم يأت ابن تيمية فيه بشيء جديد، بل هو يعترف بالفضل للمتكلمين ويذكرهم ويصرح بأنه أفاد منهم!

لكن نفي (كلي) موجود في الخارج شيء، ووجود صورة معيّنة لمعنى كلي في الذهن ينطبق على ما في الخارج على "المستوى المعرفي" شيء آخر.

فلماذا يمسك المرزوقي بهذا النص فرحًا ثم يغمض عينه عن عشرات النصوص الأخرى؟ ما المبرر لهذا (التلاعب) المرزوقي، ولهذه الانتقائية (المرزوقية) سوى (التوظيف الأيديولوجي) لتراث شيخ الإسلام؟

ثانيًا، وثالثًا:

هل ينفي ابن تيمية المثالية النسبية أو الواقعية النسبية؟ وهل يثبت أن الذات تبدع معلومها ومعمولها بإطلاق؟

رأينا فيما سبق نصوص ابن تيمية الصريحة في **أن العلم تابع للمعلوم**، وأنه يصوّب قول المتكلمين الذين يقولون **إن (كل) علم تابع للمعلوم**، ويفضله على قول الفلاسفة الذين يعكسون القضية فيجعلون المعلوم تابعًا للعلم (وهو قول المرزوقي الذي ينسبه لابن تيمية حال كون هذا القول هو مقتضى الاسمية!)، ورأينا فيما سبق إجازة ابن تيمية تشبيه انعكاس الواقع في الأذهان بانعكاس الصورة في المرآة، ورأينا أيضًا قول ابن تيمية بأن الإرادة متعلقة بالعلم، بل هي دالة عليه، بل إن علم الله بذاته . حال كون ذاته معلومة له . ينقض هذا الإطلاق المرزوقي الكاذب في أن الذات تبدع معلومها بإطلاق، ولأن الكلية الموجبة تنقض بجزئية سالبة، ولأن الكلية

السالبة تنقض بجزئية موجبة، فإن أقر المرزوقي بهذه الجزئية، وهو يقول بأن المعلوم تابع للعلم بإطلاق، فهو بمجرد إقراره بهذه الجزئية يتحول إلى واقعي وثني حلولي! كما أن كل المسلمين واقعيون وثنيون حلوليون إذن!.

سنعرض الآن نصوصًا أخرى لابن تيمية تكذّب دعاوى المرزوقي، ثم بعدها ننظر من أين استفاد المرزوقي دعاواه على ابن تيمية وكيف يفهم نصوصه!

النص الأول: المعلوم ـ وإن كان معدومًا في الخارج ـ فهو شيء في علم الله وإن لم يتحقق وجودًا

قال ابن تيمية:"**والتحقيق أن الشيء اسم لما يوجد في الأعيان ولما يتصوّر في الأذهان فما قدّره الله وعلم أنه سيكون: هو شيء في التقدير والعلم والكتاب وإن لم يكن شيئًا في الخارج**[268]".

وهذا تصريح وتحقيق تيمي بثبوت المعدوم شيئًا في العلم الإلهي وهو عين مذهب المعتزلة، وإنما كانت نقمة ابن تيمية على المعتزلة (البهشمية) الذين أثبتوا المعدومات شيئًا في العلم؛ ناتجة عن ظنه أنهم يثبتونها خارجًا لا ذهنًا وعلمًا، لكن المقصد هنا أن ابن تيمية يثبت تقدم العلم على الإرادة عند الإله، وبالتالي فإن الإله لم يبدع هذه المعلومات، لأنه لا مفر من أن نقول: إما أنه أبدع تلك العلوم غير عالم ـ قبل أن يفعلها ـ بما سيفعله أو لا، فإن قيل: بل هو عالم بها وبما هي عليه قبل أن يفعلها؛ فسيقال: وصفاتها التي يعلمها الله عليها قبل أن يفعلها هل كانت موجودة ذهنًا أم فعلها الله أيضًا وهكذا فالتسلسل، أو يقال: لم يكن عالمًا بها بل فعلها ثم علمها وهكذا فالله جاهل بما يريد أن يفعل وما يصح أن يعلمه قبل أن يفعله فتأمل.

النص الثاني: الله يعلم الأشياء قبل كونها، ومنكر هذا كافر!

يقول ابن تيمية:"فهذه الأمور التي نعلمها نحن ونتصورها إما نافين لها أو مثبتين لها في الخارج أو مترددين، ليس بمجرد تصورنا لها يكون لأعيانها ثبوت في الخارج من علمنا

---

[268]) مجموع الفتاوى 8: 8

وأذهاننا كما نتصور جبل ياقوت وبحر زئبق، وإنسانًا من ذهب، وفرسًا من حجر، فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج، بل العالم يعلم الشيء ويتكلم به ويكتبه وليس لذاته في الخارج ثبوت ولا وجود أصلاً"

ويضيف:"**وأما كون الأشياء معلومةً لله قبل كونها: فهذا حقٌّ لَا ريب فيه وكذلك كونها مكتوبة عنده أو عند ملائكته كما دَلَّ على ذلك الكتاب والسنة وجاءت به الآثَار. وهذا العلم والكتاب: هو القدر الَّذي ينكره غالية القدرِيَّة ويزعمون أن الله لا يعلم أفعال العباد إلا بعد وجودها وهم كفَّار كَفَّرهم الأئمَّة كالشَّافعيِّ وأحمد وغيرهما".**

إلى أن يقول:"**لكن إنَّما ثبتت في التقدير المعدوم الممكن الذي سيكون فأما المعدوم الممكن الذي لا يكون فمثل إدخال المؤمنين النار وإقامة القيامة قبل وقتها وقلب الجبال يواقيت ونحو ذلك فهذا المعدوم ممكن وهو شيء ثابت في العدم عند من يقول المعدوم شيء ومع هذا فليس بمُقدَّر كونه والله يعلمه على ما هو عليه يعلم أنه ممكن وأنه لا يكون. وكذلك الممتنعات مثلُ شريك البارِي وولده فإن الله يعلم أنه {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ} {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} ويعلم أنه ليس له شريك في الملك ولا ولي من الذل ويعلم أنه حيٌّ قيوم {لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ} ويعلم أنه {لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ في السماوات ولا في الأَرض} . وهذه المعدومات الممتنعة: ليست شيئًا باتّفاق العقلاء مع ثبوتها في العلم فظهر أنه قد ثبت في العلم ما لا يوجد وما يمتنع أن يوجد إذ العلم واسع؛ [تأمل هذا التعبير الدقيق] فإذا تَوسع المتوسع وقال: المعدوم شيء في العلم أو موجود في العلم أو ثابت في العلم فهذا صحيح أما أنه في نفسه شيء فهذا باطل؛ وبهذا تزول الشبهة الحاصلة في هذه المسألة[269]".**

وإذن من قال بشيئية المعدومات من حيث كونها موجودة ثابتة في الذهن والعلم سواء أكان العلم إلهيًا أو إنسانيًا أشياء على سبيل التوسع فهذا صحيح ولا غبار عليه (وهذا هو عين مذهب المعتزلة بلا إشكال). وإذن فالله تعالى يعلم الأشياء بوجودها الذهني قبل أن تكون، فلئن كان ذلك الوجود الذهني واقعية نسبية مثالية فابن تيمية واقعي إذن، بل كل المسلمين واقعيون!

---

[269]) مجموع الفتاوى 2: 92 وما بعدها

النص الثالث: الله خلق الحقائق الموجودة خارجًا، وعلم الماهيات الموجودة ذهنًا

يقول ابن تيمية:"**وقد تنازع الناس فِي وجود كل شَيْءٍ هل هو عين ماهِيَّتِه أم لا؟ وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع وبين أن الصَّوَاب من ذلك أنه قد يراد بالوجود ما هو ثابت فِي الأَعيان وبالماهيَّة ما يتصور فِي الأذهان فعلى هذا فوجود الموجودات الثَّابت فِي الأَعيان ليس هو ماهيَّتها المتصَوَّرة فِي الأذهان؛ لكنَّ الله خلق الموجود الثَّابت فِي الأَعيان وعلم الماهيَّات المتصوِّرةِ في الأذهان كما أنزل بيان ذلك في أَوَّل سورةٍ أنزلها من القرآن وقد يراد بالوجود والماهيَّة كلاهما: ما هو متحقِّق في الأعيان وما هو متحقق في الأذهان فإذا أرِيد بهذا وهذا ما هو متحقِّق في الأعيان أو ما هو متصوَّرٌ فِي الأذهان فليس هما في الأعيان اثنان؛ بل هذا هو هذا. وكذلك الذِّهن إذا تصوَّر شَيْئًا فتلك الصورة هي المثال الذي تصورها وذلك هو وجودها الذهني الذي تتصوره الأذهان؛ فهذا فصل الخطاب في هذا الباب**[270]".

تأمل قوله: لكنّ الله خلق الموجود الثابت في الأعيان وعلم الماهيّات المتصورة في الأذهان (ولم يقل خلقها)، فدل هذا على أن الموجود الذهني هو وجود اعتباري ليس بحقيقي، وإذا كانت الماهيّات الموجودة في العلم الإلهي هي أمر مجعول فمعنى هذا أن الله أوجدها بإطلاق . لأن ابن تيمية يجيز أن يخلق الله في عباده المعلومات الكلية . ولا بد . إذا قلنا بأن الله يوجد الماهيات بإطلاق . من الإجابة عن هذا السؤال: أخلقها وهو لا يعلم ماذا يخلق؟ أم خلقها وهو يعلم مسبقًا ماذا يخلق؟ وحينئذ فإما التسلسل، وإما أن يكون الله يخلق بلا علم ثم يعلم، والمرزوقي يرى الوجه الثاني، يرى أن الله يخلق قبل أن يعلم وأن الله أو الوجود إرادة لا عقل**!** كما بينّا مرارًا وينسب هذا الرأي الشنيع إلى الغزالي وإلى ابن تيمية.

إن زعم المرزوقي أن الإنسان يوجد علم نفسه كما أن الله يوجد علم نفسه، حمله على إنكار الضرورات وأنها مجرد افتراضات ذريعية معتمدًا على اعتبار ابن تيمية لها مجرد مقدّرات ذهنية، وكل اعتماده إنما هو على نص اختاره من نصوص ابن تيمية في مقام النقض والرد على المنطقيين هو قوله:"**وكلامهم [أي المناطقة] إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود**

---

[270]) مجموع الفتاوى 12: 64

الخارجي، وهذا لا نزاع فيه، ولا فائدة فيه، <u>إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع</u>، إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر[271]".

هذا النص الذي اعتمد عليه المرزوقي لإثبات ما سماه (الطابع الوضعي) الذي تميّزت به الاسمية التي ينسبها لابن تيمية، ضاربًا بعرض الحائط ومغمضًا عينيه عن كل النصوص الأخرى التي توضح هذا، فاختراع الماهية شيء وانطباقها على الواقع شيء آخر! **<u>ولم يقصد ابن تيمية البتة بكون الماهيات مخترعة أنها لا تطابق الواقع ضرورة أو أنها يستحيل مطابقتها له،</u>** كيف وهو يقول في درء التعارض:" :"**ومن المعلوم أن <u>مقدرات الأذهان ومتصورات العقول يحصل فيها ما لا وجود له في الخارج؛ تارة بأن لا يوجد ما يطابقه وهو الوهم، وتارة مع وجود ما يطابقه كمطابقة الاسم للمسمّى، والعلم للمعلوم، وهو مطابقة ما في الذهن لما في الخارج ومطابقة الصورة العلمية لمعلوماتها الخارجية.</u>**

وإذا قيل في هذه الصورة: إنها كلية، فهو كقولنا في الاسم: إنه عام.

<u>والمراد بذلك أنها مطابقة لأفرادها، مطابقةَ اللفظ العام والمعنى العام لأفراده، وهي مطابقة معلومة متصوّرة لكل عاقل لا تحتاج إلى نظر، وإذا شبهت بمطابقة الصورة التي في المرآة للمرأة أو مطابقة نقش الخاتم للشمع ونحو ذلك كان ذلك تقريبًا وتمثيلاً وإلا فالحقيقة معلومة وكل عاقل يعلم هذا من نفسه</u>[272]".

فهي مقدّرات ذهنية لا خلاف في هذا، ولكن هذه المقدّرات الذهنية قد تطابق الواقع فتكون حقًا، أو لا؛ فتكون وهمًا، فمن أين للمرزوقي أن قول ابن تيمية بالمقدرات الذهنية يقتضي امتناع انطباقها أصلاً؟! أو أنها مجرد وضع ذرائعي لبناء العلوم دون القدرة على يقين أو قطع؟

النص الرابع: الحقائق لها ثلاث اعتبارات: العموم والخصوص والإطلاق

وهاهنا نص نفيس لابن تيمية في (الحقائق) واعتباراتها أي ما يقدره الذهن ويكون له حقيقة.

يقول ابن تيمية ـ والنص طويل ولكنه مهم ـ:

"<u>والحقائق</u> لها ثلاث اعتباراتٍ: اعتبار العموم والخصوص والإطلاق.

---

[271]) إصلاح العقل 71، هامش رقم (42).

[272]) درء التعارض مج3: 70

فإذا قلنا: حيوان عام أو إنسان عام أو جسم عام أو وجود عام فهذا لا يكون إلا في العلم واللسان وأما الخارج عن ذلك فما ثم شيء موجود في الخارج يعم شيئين؛ ولهذا كان العموم من عوارض صفات الحي. فيقال: علم عام وإرادة عامة وغضب عام وخبر عام وأمر عام. ويوصف صاحب الصفة بالعموم أيضًا كما في الحديث الذي في سنن أبي داود {أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بعلي وهو يدعو فقال: يا علي عم فإن فضل العموم على الخصوص كفضل السماء على الأرض} وفي الحديث أنه {لما نزل قوله: {وأنذر عشيرتك الأقربين} عم وخص} . رواه مسلم من حديث موسى بن طلحة عن أبي هريرة. وتوصف الصفة بالعموم كما في حديث التشهد: {السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فإذا قلتم ذلك فقد أصابت كل عبدٍ صالحٍ لله في السماء والأرض} . **وأما إطلاق من أطلق أن العموم من عوارض الألفاظ فقط فليس كذلك [تأمل هذا الكلام الدقيق ويرحم الله أبا العباس] <u>إذ معاني الألفاظ القائمة بالقلب أحق بالعموم من الألفاظ</u>**؛ وسائر الصفات كالإرادة؛ والحب؛ والبغض؛ والغضب؛ والرضا يعرض لها من العموم والخصوص ما يعرض للقول **وإنما المعاني الخارجة عن الذهن هي الموجودة في الخارج كقولهم: مطر عام وخصب عام؛ هذه التي تنازع الناس: هل وصفها بالعموم حقيقةً أو مجازًا؟ على قولين:** - (أحدهما مجاز لأن كل جزءٍ من أجزاء المطر والخصب لا يقع إلا حيث يقع الآخر فليس هناك عموم وقيل بل حقيقة لأن المطر المطلق قد عم. **وأما الخصوص فيعرض لها إذا كانت موجودةً في الخارج فإن كل شيءٍ له ذات وعين تختص به ويمتاز بها عن غيره: أعني الحقيقة العينية الشخصية التي لا اشتراك فيها مثل: هذا الرجل وهذه الحبة وهذا الدرهم وما عرض لها في الخارج فإنه يعرض لها في الذهن. فإن تصور الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات.**

وأما الإطلاق فيعرض لها إذا كانت في الذهن بلا ريبٍ فإن العقل يتصور إنسانًا مطلقًا ووجودًا مطلقًا. وأما في الخارج فهل يتصور شيء مطلق؟ هذا فيه قولان قيل: المطلق له وجود في الخارج فإنه جزء من المعين وقيل لا وجود له في الخارج إذ ليس في الخارج إلا معين مقيد والمطلق الذي يشترك فيه العدد لا يكون جزءًا من المعين الذي لا يشركه فيه. **والتحقيق: أن المطلق بلا شرطٍ أصلًا يدخل فيه المقيد المعين وأما المطلق بشرط الإطلاق فلا يدخل فيه المعين المقيد وهذا كما يقول الفقهاء: الماء المطلق فإنه بشرط الإطلاق فلا يدخل فيه المضاف وأما المطلق لا بشرط فيدخل فيه المضاف.** فإذا قلنا: الماء ينقسم إلى ثلاثة أقسامٍ:

طهورٍ وطاهرٍ ونجسٍ فالثلاثة أقسام: الماء الطهور هو الماء المطلق الذي لا يدخل فيه ما ليس بطهور كالعصارات والمياه النجسة فالماء المقسوم هو المطلق لا بشرط والماء الذي هو قسيم للماءين هو المطلق بشرط الإطلاق. لكن هذا الإطلاق والتقييد الذي قاله الفقهاء في اسم الماء إنما هو في الإطلاق والتقييد اللفظي وهو ما دخل في اللفظ المطلق كلفظ ماءٍ أو في اللفظ المقيد كلفظ ماءٍ نجسٍ أو ماء وردٍ. وأما ما كان كلامنا فيه أولًا فإنه الإطلاق والتقييد في معاني اللفظ ففرق بين النوعين فإن الناس يغلطون لعدم التفريق بين هذين غلطًا كثيرًا جدًا وذلك أن كل اسمٍ فإما أن يكون مسماه معينًا لا يقبل الشركة كأنا وهذا وزيدٍ ويقال له المعين والجزء وإما أن يقبل الشركة فهذا الذي يقبل الشركة هو المعنى الكلي المطلق وله ثلاث اعتباراتٍ كما تقدم. وأما اللفظ المطلق والمقيد فمثال تحرير رقبةٍ ولم تجدوا ماءً وذلك أن المعنى قد يدخل في مطلق اللفظ ولا يدخل في اللفظ المطلق أي يدخل في اللفظ لا بشرط الإطلاق ولا يدخل في اللفظ بشرط الإطلاق كما قلنا في لفظ الماء؛ فإن الماء يطلق على المني وغيره كما قال: {من ماءٍ دافقٍ} ويقال: ماء الورد لكن هذا لا يدخل في الماء عند الإطلاق لكن عند التقييد؛ فإذا أخذ القدر المشترك بين لفظ الماء المطلق ولفظ الماء المقيد فهو المطلق بلا شرط الإطلاق فيقال: الماء ينقسم إلى مطلقٍ ومضافٍ ومورد التقسيم ليس له اسم مطلق لكن بالقرينة يقتضي الشمول والعموم وهو قولنا الماء ثلاثة أقسامٍ. فهنا أيضًا ثلاثة أشياء: مورد التقسيم وهو الماء العام وهو المطلق بلا شرطٍ لكن ليس له لفظ مفرد إلا لفظ مؤلف والقسم المطلق وهو اللفظ بشرط إطلاقه والثاني اللفظ المقيد وهو اللفظ بشرط تقييده. وإنما كان كذلك لأن المتكلم باللفظ إما أن يطلقه أو يقيده ليس له حال ثالثة فإذا أطلقه كان له مفهوم وإذا قيده كان له مفهوم ثم إذا قيده إما أن يقيده بقيد العموم أو بقيد الخصوص؛ فقيد العموم كقوله: الماء ثلاثة أقسامٍ وقيد الخصوص كقوله: ماء الورد. وإذا عرف الفرق بين تقييد اللفظ وإطلاقه وبين تقييد المعنى وإطلاقه عرف أن المعنى له ثلاثة أحوالٍ: إما أن يكون أيضًا مطلقًا أو مقيدًا بقيد العموم أو مقيدًا بقيد الخصوص. والمطلق من المعاني نوعان: مطلق بشرط الإطلاق ومطلق لا بشرط. وكذلك الألفاظ المطلق منها قد يكون مطلقًا بشرط الإطلاق كقولنا الماء المطلق والرقبة المطلقة وقد يكون مطلقًا لا بشرط الإطلاق كقولنا إنسان. فالمطلق المقيد بالإطلاق لا يدخل فيه المقيد بما ينافي الإطلاق فلا يدخل ماء الورد في الماء المطلق وأما المطلق لا بقيد فيدخل فيه المقيد كما يدخل الإنسان الناقص في اسم الإنسان. فقد تبين أن المطلق بشرط الإطلاق من المعاني ليس له وجود في الخارج فليس في الخارج

إنسان مطلق بل لا بد أن يتعين بهذا أو ذاك وليس فيه حيوان مطلق وليس فيه مطر مطلق بشرط الإطلاق. وأما المطلق بشرط الإطلاق من الألفاظ كالماء المطلق فمسماه موجود في الخارج لأن شرط الإطلاق هنا في اللفظ فلا يمنع أن يكون معناه معينًا وبشرط الإطلاق هناك في المعنى والمسمى المطلق بشرط الإطلاق لا يتصور إذ لكل موجودٍ حقيقة يتميز بها وما لا حقيقة له يتميز بها ليس بشيء وإذا كان له حقيقة يتميز بها فتمييزه يمنع أن يكون مطلقًا من كل وجهٍ فإن المطلق من كل وجهٍ لا تمييز له فليس لنا موجود هو مطلق بشرط الإطلاق ولكن العدم المحض قد يقال: هو مطلق بشرط الإطلاق إذ ليس هناك حقيقة تتميز ولا ذات تتحقق؛ حتى يقال تلك الحقيقة تمنع غيرها بحدها أن تكون إياها.

وأما المطلق من المعاني لا بشرط: فهذا إذا قيل بوجوده في الخارج فإنما يوجد معينًا متميزًا مخصوصًا والمعين المخصوص يدخل في المطلق لا بشرط ولا يدخل في المطلق بشرط الإطلاق إذ المطلق لا بشرط أعم ولا يلزم إذا كان المطلق بلا شرطٍ موجودًا في الخارج: أن يكون المطلق المشروط بالإطلاق موجودًا في الخارج؛ لأن هذا أخص منه. فإذا قلنا: حيوان أو إنسان أو جسم أو وجود مطلق فإن عنينا به المطلق بشرط الإطلاق فلا وجود له في الخارج وإن عنينا المطلق لا بشرط فلا يوجد إلا معينًا مخصوصًا فليس في الخارج شيء إلا معين متميز منفصل عما سواه بحده وحقيقته. فمن قال: إن وجود الحق هو الوجود المطلق دون المعين: فحقيقة قوله إنه ليس للحق وجود أصلًا ولا ثبوت إلا نفس الأشياء المعينة المتميزة والأشياء المعينة ليست إياه فليس شيئًا أصلًا. وتلخيص النكتة: أنه لو عنى به المطلق بشرط الإطلاق فلا وجود له في الخارج فلا يكون للحق وجود أصلًا وإن عنى به المطلق بلا شرطٍ فإن قيل بعدم وجوده في الخارج فلا كلام وإن قيل بوجوده فلا يوجد إلا معينًا فلا يكون للحق وجود إلا وجود الأعيان. فيلزم محذوران. (أحدهما أنه ليس للحق وجود سوى وجود المخلوقات. والثاني التناقض وهو قوله إنه الوجود المطلق دون المعين.

فتدبر قول هذا؛ فإنه يجعل الحق في الكائنات: بمنزلة الكلي في جزئياته وبمنزلة الجنس والنوع والخاصة والفصل في سائر أعيانه الموجودة الثابتة في العدم. وصاحب هذا القول: يجعل المظاهر والمراتب في المتعينات كما جعلها الأول في الأعيان الثابتة في العدم[273]".

---

[273]) مجموع الفتاوى 2: 102

تأمل جعله ما في الأذهان هو من الحقائق ولم يعتبره مجرد أوهام لأنها افتراضات ذهنية، وتأمل اعتباره أن العموم ليس من عوارض الألفاظ فقط بل هو أيضًا من عوارض المعاني لأنها أولى بالعموم من الألفاظ، والمقصود: أن المقدرات الذهنية تشمل ما هو موجود وما هو ممكن الوجود وما يمتنع وجوده وما هو واجب الوجود، فليس كونها مقدرات يقتضي أنها ذرائعية وضعية ممتنعة الانطباق على الواقع!

ثم تأمل قوله إن المعاني أجدر بالعموم من الألفاظ، وهو ما يبطل على المرزوقي ادعاءه بأن ابن تيمية عكس القياس وجعل المعاني مقيسة على الألفاظ، بل المعاني أجدر وأرسخ في الكليات من الألفاظ وتأمل أيضًا تفصيله الماتع حول المطلق بشرط الإطلاق والمطلق لا بشرط الإطلاق، وكيف أن الأول هو موجود ذهني فقط لا تحقق له في الخارج إذ لا يوجد في الخارج ما هو مطلق البتة، وأما المطلق لا بشرط الإطلاق فلا يوجد في الخارج إلا معيّنًا مقيّدًا، وانظر إلى تفريقه الدقيق بين عوارض المعاني وعوارض الألفاظ، وأن الكلام الذي يقوله في مسألة الكليات إنما المقصد بها هو المعاني وليس الألفاظ.

والحاصل أنه اعتبر تلك الكليات حقائق يعرض لها العموم والخصوص حال كونها معاني لا ألفاظًا فقط؛ فإن كانت عامة في ذهنية، وإن كانت خاصة فهي مشخصة مقيّدة معيّنة.

رابعًا:

هل كان ابن تيمية ينفي الضرورة السببية؟ وينفي الطبائع؟ وينكر الكلي الطبيعي والمعاني المتواطئة؟

كل من يعرف ابن تيمية يعلم موقفه من الأسباب وأنها مرتبطة بمسبباتها ارتباطًا ضروريًا محكمًا، وكل من قرأ لابن تيمية يعلم اعتناءه بالأسباب وتسفيهه عقول من ينكرون السببية، وينكرون طبائع الأشياء وخواصها أو ينكرون العلم بها، ويحيلون الأمر إلى مجرد الإرادة والاقتران، بل يعتبرهم مخالفين للعقل والدين، ويرى أن الكلي الطبيعي يوجد في الأعيان جزئيًا وفي الأذهان كليًا.

وفيما يلي أسوق نصوص ابن تيمية في هذه القضية.

النص الأول: الأسباب مؤثرة خلقها الله مؤثرة، فهي لا تفعل وحدها، بل الله تعالى يفعل بها لا عندها كما يقول الأشاعرة:

يقول ابن تيمية:" :"**وأما الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق، والشمس في الإشراق، والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك، فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده، بل لا بد من أن ينضم إليه سبب آخر، ومع هذا فلهما موانع تمنعهما عن الأثر، فكل سبب موقوف على وجود الشروط وانتفاء الموانع، وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء**[274]".

وهذا ما أكّده ابن تيمية طويلاً: أن تلك الأسباب هي وسائل ووسائط لفعل الله تعالى، فالله تعالى "**يفعل بالأسباب**" كما يقول ابن تيمية، بخلاف الذين قالوا بأن الله يفعل عندها[275].

إن "أهل الهدى والفلاح" عند ابن تيمية هم الذين يؤمنون بأن الله "خالق كل شيء، وربه ومليكه، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، وأحاط بكل شيء علماً، وكل شيء أحصاه في إمام مبين".

ويضيف:" ومع هذا فلا ينكرون ما خلقه الله من **الأسباب التي يخلق بها المسببات،** كما قال:{حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا **به** الماء فأخرجنا به من كل الثمرات}[الأعراف: 57]، وقال تعالى:{يهدي **به** الله من اتبع رضوانه سبل السلام}[المائدة: 16]، وقال تعالى:{يهدي **به** كثيراً ويضل به كثيراً} [البقرة: 26]، فأخبر أنه **يفعل بالأسباب** ...[276]".

النص الثاني: من أنكروا السببية والقوى والطبائع أضحكوا الناس على عقولهم وقدحوا في العقل والدين.

يقول ابن تيمية:" "**الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قَدْح في الشرع، ومجرد الأسباب لا يوجب حصول المسبب، فإن المطر إذا نزل وبذر الحب لم يكن ذلك كافيًا في حصول النبات، بل لابد من ريح مُرْبِيَة بإذن الله، ولابد من صرف الانتفاء عنه، فلابد من تمام الشروط، وزوال الموانع وكل ذلك بقضاء الله وقدره، وكذلك الولد لا يولد بمجرد إنزال الماء في الفرج، بل كم من أنزل**

---

[274]) مجموع الفتاوى 8: 82

[275]) مجموع الفتاوى 3: 76

[276]) فتاوى ابن تيمية 3: 76

ولم يولد له، بل لابد من أن الله شاء خلقه فتحبل المرأة وتربيه في الرحم، وسائر ما يتم به خلقه من الشروط وزوال الموانع[277]".

وكلامه في الشروط والموانع كلام دقيق يجعلنا نفسر ما قاله أنه لا يعلم كلية حسية لا يمكن نقضها مستشهدًا بمثال النار حين لا تحرق السمندل ولا الياقوت ولا المطلي ببعض المواد، فتلك موانع من الحرق لا تلغي خاصية الإحراق في النار[278].

ثم انظر إلى تواضعه المعرفي حين يقول عن نفسه: إنه لا يعرف كلية حسية لا يمكن نقضها، ولم يعمم على جميع الكليات الحسية ولا على جميع البشر، لقد تكلم عن نفسه هو وعن علمه هو ولم يعمم هذا على جميع عقول البشر، فلم يكن وثوقيًا ولا دوغمائيًا كالمرزوقي الذي يعمم بكل وثوقية ثم يزعم أنه نسبي متواضع معرفيًا!

ويقول ابن تيمية كذلك:" :"قال بعض الفضلاء: تكلم قوم في إبطال الأسباب والقوى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم.

ثم إن هؤلاء يقولون: لا ينبغي للإنسان أن يقول: إنه شبع بالخبز، وروي بالماء، يقول: شبعت عنده ورويت عنده، فإن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة، لا بها".

يضيف معلّقاً:"وهذا خلاف الكتاب والسنة، فإن الله تعالى يقول:{وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حتى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ } الآية [الأعراف:57] ، وقال تعالى:{وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ}[البقرة:164]، وقال تعالى:{قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمْ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ}[التوبة:14]، وقال:{قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا}[التوبة:52]، وقال:{وَنَزَّلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ}[ق:9]،وقال تعالى:{وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ

---

[277]) مجموع الفتاوى 8: 44

[278]) مجموع الفتاوى 9: 118

شَيْءٍ}[الأنعام:99]، وقال تعالى:{أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا}[فاطر:27]..".[279]

والحاصل أنه يؤكد أن الله قد ربط بين الأسباب ومسبباتها "**ربطاً محكماً**[280]"، ويهاجم الجهمية ومن وافقهم الذين ألغوا ونفوا الحكمة والتعليل والغاية ويرد شبهاتهم، في عدة مواطن[281].

النص الثالث: طائفة من أهل الكلام نفوا التعليل في أفعال الله وألغوا الحكمة وخالفوا أئمة الدين وجمهور المسلمين من السلف والخلف.

وفيهم يقول:" فالذي عليه جمهور المسلمين – من السلف والخلف – أن الله تعالى يخلق لحكمة ويأمر لحكمة وهذا مذهب أئمة الفقه والعلم ووافقهم على ذلك أكثر أهل الكلام: من المعتزلة والكرامية وغيرهم.وذهب طائفة من أهل الكلام ونفاة القياس إلى نفي التعليل في خلقه وأمره".

ومعنى نفي التعليل أي أن الله تعالى يفعل لا لحكمة ولا لغاية ولا لسبب ولا خلق شيئاً لشيء وكذلك يأمر لا لحكمة ولا لغاية ولا يأمر بشيء من أجل شيء.

قال ابن تيمية:"وهو قول الأشعري ومن وافقه، وقالوا: ليس في القرآن لام تعليل في فعل الله وأمره، ولا يأمر الله بشيء لحصول مصلحة، ولا دفع مفسدة، بل ما يحصل من مصالح العباد ومفاسدهم بسبب من الأسباب، فإنما خلق ذلك عندها، لا أنه يخلق هذا لهذا، ولا هذا لهذا، واعتقدوا أن التعليل يستلزم الحاجة والاستكمال بالغير، وأنه يفضي إلى التسلسل [282]".

نصوص على أن: الكلي الطبيعي يوجد في الأذهان كليًّا ويوجد في الأعيان خاصًا وعلى إثبات التواطؤ المعنوي منطبقًا على الماصدقات في الخارج:

وبخلاف كلام المرزوقي وادعاءه أن ابن تيمية يقول بالكلي الوضعي المقابل للكلي الطبيعي فإن ابن تيمية يقول بالكلي الطبيعي على الصيغة نفسها التي نقلها المرزوقي عن أرسطو! ذاكرًا أن حل أرسطو لتوقي القول بوجود الكلي مفارقًا هو بجعل الكليّ عامًا في الأذهان عقليًا / خاصًا في

---

[279]) مجموع الفتاوى 8: 85

[280]) مجموع الفتاوى 8: 236

[281]) ينظر . على سبيل المثال . مجموع الفتاوى 8: 90

[282]) مجموع الفتاوى 8: 225

الأعيان حسيًا[283]، وهذه الكليات عند أرسطو لا تنفصل عن المعينات إلا منطقيًا فقط، لكنها على التحقيق متعينة في تلك المعينات بل هي نفس تعينها، وما الكليات عند أرسطو إلا جواهر ولكن جوهريتها هي دون جوهرية الأعيان[284].

وعلى أن ابن تيمية يصر على أن المطلق بشرط الإطلاق لا يكون إلا ذهنيًّا، إلا أنه في الكلي الطبيعي لا ينكر أنه لا يوجد في الخارج إلا معيّنًا مقيّدًا، وهناك عشرات النصوص التي يمكن استحضارها، نختار بعضها فقط.

أ. من قال من المناطقة بأن الكلي الطبيعي موجود في الخارج معيّنًا لا شركة فيه فكلامه صحيح.

يقول ابن تيمية:" ومعلوم أن المطلق لا بشرط . كالإنسان المطلق لا بشرط . يصدق على هذا الإنسان وهذا الإنسان، وعلى الذهني والخارجي، فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على الواجب والممكن، والواحد والكثير، والذهني، والخارجي، وحينئذ فهذا الوجود المطلق ليس موجودا في الخارج مطلقاً بلا ريب.

ومن قال: إن الكلي الطبيعي موجود في الخارج فقد يريد به حقاً وباطلاً، فإن أراد بذلك أن ما هو كلي في الذهن موجود في الخارج معيناً: أي تلك الصورة الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة في الخارج، كما يطابق الاسم لمسماه، والمعنى الذهني الموجود الخارجي، فهذا صحيح[285]".

ب.القول بأن القصد من وجود الكلي في الخارج إنما هو وجود معيّناته فلا ينازع في ذلك أحد من العقلاء.

قال ابن تيمية:"ومعلوم إنه إذا أريد بوجود الكلي في الخارج وجود أشخاصه لا ينازع فيه أحد من العقلاء[286]"

---

[283]) تجليات الفلسفة ص 15

[284]) تجليات الفلسفة 15

[285]) درء التعارض مج 1: 226

[286]) درء التعارض مج 2: 21

وقال رحمه الله:"قد عُرِفَ أنه إذا أطلق الأسماء فالمراد مسمياتها التي جُعِلت الأسماء دالةً عليها، وإذا كتبت الأسماء فالمراد بالخط ما يراد باللفظ. فإذا قيل لما في الورقة: هذه الكعبة من الحجاز، فالمراد المسمى بالاسم اللفظي الذي طابقه الخط.

ومثل هذا كثير يعرفه (كل) أحدٍ، فإذا قيل لما في النفس: ليس بعينه هو الموجود في الخارج، فهو بهذا الاعتبار، أي: ما تصورته في النفس موجود في الخارج، لكن يطابقه مطابقة المعلوم للعلم.

فإذا قيل: الكلي الطبيعي في الخارج، فهو بهذا الاعتبار أي: يوجد في الخارج ما يطابقه الكلي الطبيعي، فإنه المطلق لا بشرطٍ، فيطابق المعينات بخلاف المطلق بشرط الإطلاق، فإن هذا لا يطابق المعينات[287]".

ت. إذا قصد بالكلي الطبيعي أن الطبيعة التي يجردها العقل كلية توجد في الخارج معينة فهذا صحيح.

يقول ابن تيمية:"**فإذا قيل: الكلي الطبيعي موجود في الخارج، وأريد به: أن الطبيعة التي يجردها العقل كلية توجد في الخارج ولا توجد فيه إلا معيّنة فهذا صحيح**[288]".

فهذا تصريح من ابن تيمية بالأسباب وتأثيرها، والطبائع وجواز العلم بها، وأنها ليست غيبًا كما يدّعي المرزوقي!

ث. لولا تواطؤ المعاني لما عرفنا شيئًا من المسميات

ووفقًا لأرسطو الذي يذم المرزوقي موقفه من كونه يثبت (التواطؤ) المعنوي الذي يطابق بين الأذهان والأعيان **يقف ابن تيمية موقف المؤيِّد بل المدافع عن التواطؤ المعنوي**، ويرى أنه بدون التواطؤ لا نستطيع أن نثبت شيئًا إلا أن الفرق بينه وبين الذين ينقض أقوالهم أنه ظنوا التواطؤ يقع كليًا في الخارج وابن تيمية يقول إن التواطؤ هو معنى ذهني عام يقع على هذا وذاك من المعيّنات لكن الواقع أن كلاً منها له معناه الخاص به، والذهني يتناول هذا وهذا، هذا هو الفرق بين ابن تيمية وبينهم فيقول:" **وقد رام طائفة من المتأخرين، كالشهرستاني، والآمدي، والرازي– في بعض كلامه – ونحوهم، أن يجيبوا هؤلاء عن هذا بأن لفظ (الموجود) و(الحي) و(العليم) و(القدير) ونحوها من الأسماء تقال على الواجب والممكن بطريق الاشتراك اللفظي،**

---

[287]) منهاج السنة النبوية 5: 236

[288]) درء التعارض 3: 333

كما يقال لفظ (المشتري) على الكوكب والمبتاع، وكما يقال لفظ (سهيل) على الكوكب والرجل المسمى بسهيل، وكذلك لفظ (الثريا) على النجم والمرأة المسمات بالثريا، ومن هنا قال الشاعر:

أيها المنكح الثريَّـــا سهيلاً ... عمرك الله كيف يلتقيان

هي شامية إذا ما استقلت ... وسهيل إذا استقل يمان

وهؤلاء متناقضون في هذا الجواب، فإنهم وسائر العقلاء يقسمون الوجود إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وأمثال ذلك، **مع علمهم بأن التقسيم لا يكون في الألفاظ المشتركة، إن لم يكن المعنى مشتركاً، سواء كان متماثلاً أو متفاضلاً، ومنهم من يخص المتفاضل بتسميته مشككاً فالتقسيم لا يكون إلا في الألفاظ المتواطئة التواطؤ العام الذي يدخل فيه المشككة أو في المتواطئة التواطؤ الخاص، وفي المشككة أيضاً.**

فأما مثل (سهيل) فلا يقال سهيل ينقسم إلى الكوكب والرجل، إلا أن يراد أن لفظ (سهيل) يطلق على هذا وهذا.

ومعلوم أن مثل هذا التقسيم لا يراد به الإخبار عن الإطلاق في اللغة، وإنما يراد به تقسيم المعنى المدلول عليه باللفظ، ولهذا كان تقسيم المعاني العامة صحيحاً، ولو عبر عن تلك المعاني بعبارات متنوعة في اللغات، فإن المقسم هو المعنى الذي لا يختلف باختلاف اللغات في موضع ما يدل على معناه، ثم أطلقه مرة ثانية وأراد به المعنى الآخر، فإنه لا يفهم ذلك المعنى إلا بدليل يدل عليه.

وأيضًا فلو لم تكن هذه الأسماء متواطئة؛ لكان لا يفهم منها عند الإطلاق الثاني معنى، حتى يُعرف معناها في ذلك الإطلاق الثاني، كما في الألفاظ المشتركة فإنه إذا أطلقه في موضع ما يدل على معناه، ثم أطلقه مرة ثانية وأراد به المعنى الآخر فإنه لا يُفهَم ذلك المعنى إلا بدليل يدل عليه.

ثم هم مع هذا التناقض **موافقون في المعنى للملاحدة، فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحي والعليم والقدير والموجود ونحو ذلك مشتركة اشتراكاً لفظياً، لم يفهم منها شيء إذا سمي بها الله، إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنى الذي يدل عليه إذا سمي بها الله، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سمي بها الله.**

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمىً لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولاً، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه، فإذا كان اللفظ مشتركاً، فالمعنى الذي وضع له في حق الله لم نعرفه بوجه

<u>من الوجوه، فلا يفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلاً</u>، ولا يكون فرق بين قولنا: حي وبين قولنا ميت ولا بين قولنا موجود وبين قولنا معدوم، ولا بين قولنا عليم وبين قولنا جهول، أو (ديز) أو (كجز) بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى، كديز وكجز ونحو ذلك[289]".

<u>فانظر إلى اعتباره أن أسماء الله إنما هي من المشترك اللفظي وليس من المتواطئ إنما هو قول الملاحدة!</u> فابن تيمية هنا يدافع باستماتة عن تواطؤ المعاني، فإن من السفسطة أن تطلق المعنى على شيء، ثم تطلقه على شيء آخر بمعنى آخر مختلف تمامًا حتى لو كان هذا الشيء الآخر غيبًا كالله تعالى بدون دليل يفيد هذا الاختلاف، فإذا قيل: الإنسان موجود، وأنت تقصد معنى يفهمه الجميع، ثم قلت: الله موجود؛ فإن الإطلاق الثاني حين لا يكون مشتركًا باللفظ فقط ولا تقصد به المعنى الأول الذي يفهمه الجميع فإن عليك أن تأتي بدليل نستطيع أن نفهم منه المعنى الجديد الذي عنيته، وهذا المعنى الجديد الذي عنيته لا بد أن يكون عائدًا على معنى يعرفه الجميع حتى يفهموه ويعقلوه، أما أن تطلق لفظًا لا يعرف له معنى ولا يشترك مع ما نعرف معناه إلا اسمًا ولفظًا فقط لا محصل لنا وراءه؛ فهي السفسطة، وحين ننكر التواطؤ حينئذ فلا فرق عندنا بين أن نقول: الله معدوم أو جهول أو ديز أو غيرها مما لا معنى له معروف، ما دمنا قد ألغينا مفهوم التواطؤ!

إن موقف الشهرستاني والآمدي الذي ينقده ابن تيمية هو عين ما يذهب إليه أبو يعرب المرزوقي حين يقول:"**وكما لا تماثل بين صفاتنا العقلية وما وصف الله به نفسه <u>مما يشترك معها في الاسم من صفات الإنسان</u>؛ فكذلك صفاته التي تبدو جسمانية لا تماثل صفاتنا الجسمانية إلا بالمشاركة في الاسم[290]".**

فهذا الموقف المرزوقي هو عين موقف الشهرستاني والآمدي السفسطي الذي انتقده ابن تيمية.

وعلى أساس مفهوم التواطؤ يقيم ابن تيمية نظريته في (قياس الأوْلى) فيقول . وأنقل النص على طوله لأهميته .:

"وأما (قياس الأولى) الذي كان يسلكه السلف اتباعًا للقرآن: فيدل على أنه **يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتًا** لغيره مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل كما لا

---

[289]) درء التعارض مج 3: 164

[290]) حرية الضمير والمعتقد 43

يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوقٍ ومخلوقٍ ما لا ينحصر قدره وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوقٍ أعظم من فضل مخلوقٍ على مخلوقٍ كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم من كل ما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره. فكأن (قياس الأَوْلى) يفيده أمرًا يختص به **الرب مع علمه بجنس ذلك الأمر؛ ولهذا كان الحذاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك ليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده؛ بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج وعلى ما دونه كبياض العاج**. فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن وهو في الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض؛ **لكن هذا التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركًا كليًا فلا بد في الأسماء المشككة من معنًى كليٍ مشتركٍ وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن. وذلك هو مورد (التقسيم): تقسيم الكلي إلى جزئياته إذا قيل الموجود ينقسم إلى واجبٍ وممكنٍ؛ فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام**. ثم كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى الوجود معنًى كليًا مشتركًا بينهما **وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق: كاسم الحي والعليم والقدير والسميع والبصير وكذلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه** وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته.

والناس تنازعوا في هذا الباب. فقالت طائفة: كأبي العباس الناشئ من شيوخ المعتزلة الذين كانوا أسبق من أبي عليٍ: هي حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق. وقالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة: بالعكس هي مجاز في الخالق حقيقة في المخلوق **وقال جماهير الطوائف هي حقيقة فيهما**. وهذا قول طوائف النظار من المعتزلة الأشعرية والكرامية والفقهاء وأهل الحديث والصوفية وهو قول الفلاسفة؛ لكن كثيرًا من هؤلاء يتناقض فيقر في بعضها بأنها حقيقة كاسم الموجود والنفس والذات والحقيقة ونحو ذلك وينازع في بعضها لشبه نفاة الجميع. والقول فيما نفاه نظير القول فيما أثبته؛ ولكن هو لقصوره فرق بين المتماثلين ونفي الجميع يمنع أن يكون موجودًا وقد علم أن الموجود ينقسم إلى واجبٍ وممكنٍ وقديمٍ وحادثٍ وغنيٍ وفقيرٍ ومفعولٍ وغير مفعولٍ وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب. ووجود المحدث يستلزم وجود القديم ووجود الفقير يستلزم وجود الغني ووجود المفعول يستلزم وجود

غير المفعول. **وحينئذٍ فبين الوجودين أمر مشترك والواجب يختص بما يتميز به فكذلك القول في الجميع. <u>والأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك</u>** ولهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصون المشككة باسم؛ **<u>بل لفظ المتواطئة يتناول ذلك كله فالمشككة قسم من المتواطئة العامة وقسيم المتواطئة الخاصة. وإذا كان كذلك فلا بد من إثبات قدرٍ مشتركٍ كليٍ وهو مسمى المتواطئة العامة وذلك لا يكون مطلقًا إلا في الذهن وهذا مدلول قياسهم البرهاني. ولا بد من إثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التي هي قسيم المتواطئة الخاصة وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهي قياس الأَوْلى</u>**[291]".

ودعني أدرج لك أخي القارئ نصًا آخر لابن تيمية يفيد فيما نحن فيه، يقول شيخ الإسلام حاكيًا مباحثة جرت له مع بعض كبراء المتكلمين، يقول:

" فلما ذكرت في المجلس أن جميع أسماء الله التي سمي بها المخلوق كلفظ الوجود الذي هو مقول بالحقيقة على الواجب والممكن على الأقوال الثلاثة: **تنازع كبيران هل هو مقول بالاشتراك أو بالتواطؤ؟** فقال أحدهما: هو متواطئ وقال الآخر: هو مشترك؛ لئلا يلزم التركيب. وقال هذا: قد ذكر فخر الدين أن هذا النزاع مبني على أن وجوده هل هو عين ماهيته أم لا؟ فمن قال إن وجود كل شيءٍ عين ماهيته قال: إنه مقول بالاشتراك ومن قال إن وجوده قدر زائد على ماهيته قال: إنه مقول بالتواطؤ فأخذ الأول يرجح قول من يقول: إن الوجود زائد على الماهية؛ لينصر أنه مقول بالتواطؤ. فقال الثاني: ليس مذهب الأشعري وأهل السنة أن وجوده عين ماهيته فأنكر الأول ذلك، فقلت: أما متكلمو أهل السنة فعندهم أن وجود كل شيءٍ عين ماهيته؛ وأما القول الآخر فهو قول المعتزلة إن وجود كل شيءٍ قدر زائد على ماهيته وكل منهما أصاب من وجهٍ فإن الصواب أن هذه الأسماء مقولة بالتواطؤ كما قد قررته في غير هذا الموضع وأجبت عن شبهة التركيب بالجوابين المعروفين. **<u>وأما بناء ذلك على كون وجود الشيء عين ماهيته أو ليس عينه: فهو من الغلط المضاف إلى ابن الخطيب فإنا وإن قلنا إن وجود الشيء عين ماهيته: لا يجب أن يكون الاسم مقولًا عليه وعلى نظيره بالاشتراك اللفظي فقط كما في جميع أسماء الأجناس. فإن اسم السواد مقول على هذا السواد وهذا السواد بالتواطؤ وليس عين هذا السواد هو عين هذا السواد إذ الاسم دال على القدر المشترك بينهما وهو المطلق الكلي؛ لكنه لا يوجد مطلقًا بشرط الإطلاق إلا في الذهن ولا يلزم من ذلك نفي القدر المشترك بين الأعيان</u>**

[291]) مجموع الفتاوى 9: 79

<u>الموجودة في الخارج فإنه على ذلك تنتفي الأسماء المتواطئة وهي جمهور الأسماء الموجودة في الغالب</u> (وهي أسماء الأجناس اللغوية وهو الاسم المطلق على الشيء وعلى كل ما أشبهه سواء كان اسم عينٍ أو اسم صفةٍ جامدًا أو مشتقًا وسواء كان جنسًا منطقيًا أو فقهيًا أو لم يكن. بل اسم الجنس في اللغة يدخل فيه الأجناس والأصناف والأنواع ونحو ذلك. **<u>وكلها أسماء متواطئة وأعيان مسمياتها في الخارج متميزة</u>**[292]".

وبعد، يتجلى لنا إذن أن ابن تيمية لا يقول بأي مقوم من مقومات (الاسميّة) التي ينسبها له المرزوقي! بل هو يخالفها كل المخالفة! فهو واقعي إذن بامتياز . على وفق مقاييس المرزوقي نفسها التي وضعها للواقعية . وهو في أحسن حالاته (تصوراني) فهو يقول بالمطابقة، والسببية، والطبائع، والعلم بها، وثبوت الأشياء في العدم كمعلومات فقط لا وجود لها في الأعيان . وهو بالضبط مذهب المعتزلة . ويقول بالكلي الطبيعي كليًا في الأذهان خاصًا في الأعيان كأرسطو تمامًا.

<u>إنك لا يمكن أن تتكلم عن المساواة والحقوق حين تلغي التواطؤ! لا يمكنك أن تتكلم عن حقوق المواطنة وأنت اسماني! لأن مفهوم الإنسانية بالنسبة إلى الظلوم المستبد لن يكون أكثر من مشترك لفظي فقط لا يتحقق في الفئة التي يستغلها ويضطهدها ويستعلي عليها! فلا بد من أن تكون واقعيًا تقول بالمتواطئ لئلا تكون كاذبًا متناقضًا.</u>

وتأمل كلام ابن تيمية الذي يشير إلى هذا المعنى من المساواة بين الناس <u>لاشتراك الجميع في (الجنس)، فالإنسان نظير الإنسان</u>، يقول أبو العباس:"وذلك لأن إرادة العلو على الخلق ظلم؛ <u>لأن الناس من (جنس واحد)؛ فإرادة الإنسان أن يكون هو الأعلى ونظيره تحته ظلم</u>، ومع أنه ظلم فالناس يبغضون من يكون كذلك ويعادونه؛ لأن العادل منهم لا يحب أن يكون مقهورًا لنظيره[293]".

وهكذا فالاسمانيّة تصلح أن تكون إطارًا نظريًا فلسفيًا للظلم وللعلو في الأرض! فليتأمل المنصفون!

وبعد ... فما هو الاسمي في ابن تيمية إذن؟

---

[292])

[293]) مجموع الفتاوى 28: 218

إن كل قضية ابن تيمية هي أنه يريد أن يرد على القائلين بوحدة الوجود، من خلال ضرب مستندهم الميتافيزيقي الذي يثبت المطلق موجودًا في الخارج إما مفارقًا أو محايثًا، ولا شيء أكثر، ليثبت لهم أن الله تعالى معيّن جزئي موجود في الخارج في جهة العلوّ حقًّا وحقيقة، ولينفي دعوى التركيب القائمة على تمايز ما وقع فيه الاشتراك عما وقع فيه الامتياز.

والمفارقة الغريبة أن هذا الأساس الذي انطلق منه ابن تيمية لا يقول به المرزوقي! فهو يثبت مرارًا أن الله مطلق! وأنه إنيّة مطلقة[294]، ووجود مطلق (وهو عين القول بوحدة الوجود التي من أجلها أنكر ابن تيمية وجود المطلقات في الخارج، وهكذا يثبت المرزوقي أنه يعتقد أن الله مجرد فكرة افتراضية)[295]، **ويثبت المرزوقي صفات الله تعالى أجناسًا كليّة**[296]!! [كذا]! أجناسًا كليّة قائمة بكليّ مطلق، وإذن فالمرزوقي حلولي من هذه الوجهة لو كان يعتقد الله مطلقًا موجودًا في الخارج، وإن لم يعتقد أن الله مطلق موجود في الخارج فهو إذن مجرد فكرة في ذهن الإنسان. وهو ما يعتقده لأنه اسمي يمجّد الاسمية ويذكر أن من مقتضيات الاسميّة الخالصة اعتبار الله فكرة في ذهن الإنسان[297] كما أوضحنا مسبقًا. فهو بين أمرين: إما أن يثبت الله مطلقًا موجودًا في الخارج مفارقًا فيكون واقعيًا أفلاطونيًا، أو محايثًا فيكون حلوليًا (وحدوجوديًا). إن صحّ النحت. أو أن يثبته مطلقًا كفكرة في ذهن الإنسان فيكون ملحدًا، أو أن يثبته معيّنًا في الخارج له وجود متعيّن فيثبت أنه متناقض ولا يفهم كلام ابن تيمية ولا كلام المتكلمين الذين يهاجمهم في كل مناسبة.

وإذا كنا قد أوضحنا موقف ابن تيمية من مقومات الاسميّة التي يدعيها المرزوقي وينسبها لابن تيمية قسرًا وتكلّفًا؛ وظهرت لنا حقيقة موقف ابن تيمية؛ فنعتقد الآن أننا قد عرفنا من هو (الجاهل) بابن تيمية: المرزوقي أم السلفيون؟ ومن هو (المتجاهل) لأخلاق المعرفة ونزاهة البحث والصدق العلمي: المرزوقي أم السلفيون؟ وميّزنا من هو (الطالح) المدّعي: المرزوقي أم السلفيون؟ ومن هو أقل الناس فهمًا لتراث ابن تيمية الفلسفي: المرزوقي أم السلفيون؟!

وإذا كنا قد أوضحنا موقف ابن تيمية لتسقط بعض الدعاوى المرزوقية؛ فإن علينا الآن أن نتكلم عن بعض الدعاوى الأخرى التي لا بد من التعريج عليها ومناقشتها.

---

[294]) الجلي 1: 283

[295]) شروط نهضة العرب والمسلمين 77

[296]) شروط نهضة العرب والمسلمين 79

[297]) تجليات الفلسفة العربية 529

دعاوى مرزوقية أخرى ومناقشتها

1. دعوى مقاومة ابن تيمية للسلطة الرمزية:

يرى المرزوقي أن ثورة ابن تيمية الحنيفية المحدثة هي النفي المطلق للسلطة والسدانة الروحية والرمزية التي حوّلت ما هو تاريخي إلا لاتاريخي والاستعاضة عنها بسلطة الاجتهاد؛ من خلال نقض واقعية الكلي النظري والعملي[298].

أي أن هدف ابن تيمية التحرري كان ينصبُّ على تحرير العقول للاجتهاد بحرية تامّة، دون ممارسة وصاية من أي نوع عليها، ودون فرض سلطة مقابلة من أي نوع، فهل هذا الكلام صحيح؟

في كتابي (نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجًا) خصصت قسمًا خاصًا عن منهج ابن تيمية في التعامل مع (المبتدعة)، ومنهج ابن تيمية مع المبتدعة ليس سرًّا! إنه أمر يعرفه كل سلفي، ولم يكن ابن تيمية متميّزًا في هذا الباب عما تقرره الفرق الإسلامية الأخرى، وخَلُصْتُ إلى نتيجة هي أن ابن تيمية كان يقف من الآخر (المبتدع المخالف) الموقف نفسه الذي وقفه خصومه الذين سجنوه.

لست أريد التطويل في هذا الباب، ولكني ألخص لك موقف ابن تيمية مع المبتدع محيلاً من أراد التفصيل إلى كتابي ذاك:

يحرص ابن تيمية أشد الحرص على الوحدة والاتفاق بين المسلمين ونبذ الفرقة والخلاف، ويرى ابن تيمية أن كل مجتهد في أصول الدين أو فروعه لا يحكم بكفره ولا بتفسيقه ولا حتى بتأثيمه، ولكنه مع هذا يجب أن يعاقب . وتكون العقوبة في حقه من المصائب المكفِّرة . وإن كان عند الله معذورًا مأجورًا لاجتهاده؛ حمايةً للمسلمين من شره، وعقوبته تكون تارة بالقتل إذا كان شره لا يندفع إلا بالقتل وتارة بما دونه، فيضرب، أو يسجن، ولا تؤخذ منه الفتوى، ولا يصلى عليه إذا مات، ولا يلي الولايات العامة ولا يروى عنه الحديث، ولا يعطى من زكاة المسلمين ولا فيئهم، وأن العبرة في ذلك بالمصلحة، تلك العقوبات التي تمارس على المبتدع المخالف ليست أمرًا اختص به ابن تيمية بل إنك تجدها لدى جميع الفرق الإسلامية، فهل نقول إذن إن ابن تيمية كان هدفه إلغاء السلطة الرمزية والروحية مطلقًا؟ أم إلغاء سلطة رمزية ما وإحلال سلطة رمزية أخرى؟

---

[298]) إصلاح العقل 26

يرى المرزوقي أن نظرية الفرقة الناجية ناتجة عن ادعاء **حلول المطلق في النسبي والكلي في الجزئي**[299]، وهو يرى أن هذا الادعاء هو تأسيس للسلطة الروحية الممارسة للوصاية على الآخرين[300]؛ فهل يجهل من شم رائحة العلم موقف ابن تيمية من ذلك؟ مما لا حاجة لي لشرحه والتفصيل فيه إذ هو من باب: السماء فوقنا، أفليس هذا موقفًا حلوليًا بحسب مقاييس المرزوقي؟
ينقم المرزوقي على المتكلمين أنهم يمارسون الوصاية على ضمائر الناس وأنهم جعلوا التجربة الروحية والمعتقدات الدينية اختصاصًا بحيث لا يكون هذا فرض عين بل يصبح فرض كفاية مشروطًا بتوسط أدعياء هذا العلم مما يترتب عليه انقسام الناس إلى عامّة وخاصّة[301].
ولا يقف الأمر عند المتكلمين خاصة بل حتى علماء الدين عامّة الذين يفرضون سلطتهم الروحية عبر نظرية (وراثة العلم النبوي) مغفلين أن وظيفة الأنبياء الأساسية كانت تحرير الناس من السلطان الروحي على الضمائر التي يدعَى أصحابها للتدبر والتفكر واجبًا عينيًا عليهم كمكلفين[302].

لقد نص المرزوقي على هذين الأمرين بقوله عن المتكلمين إنهم "نجحوا فأقنعوا الناس بالحاجة إلى سلطانهم وبأن علم الكلام هو علم أصول العقيدة حصرًا لأهم أبعاد الدين كعقيدة في الأداة المنهجية التي توطد استحواذ السلطة الدعائية التي للدعاة على السلطة الروحية التي للأمة، كما أقنعهم الفقهاء بأن أصول الفقه هو علم أصول الشريعة حصرًا لأهم أبعاد الدين كشريعة في الأداة المنهجية التي توطد استحواذ السلطة القضائية التي للفقهاء على السلطة التشريعية التي للأمة، وكلا الأمرين مغالطة تؤسس للاستبداد الفكري في المجالين النظري والعملي بل هي من المهلكات التي قتلت الفكرين النظري والعملي فأفقدت المسلمين أهم مميزات الثورة القرآنية: تحرير العقل الإنساني من الوسائط بين النطق الكوني لآيات الله والفهم الفطري عند عبيده.
وقد أقنعوهم بأن هذين العلمين المزعومين يؤديان وظيفتين يعتبرونهما مهمة العلماء من حيث هم ورثة الأنبياء في النظر والعمل[303]".

---

[299]) شروط نهضة العرب والمسلمين 239

[300]) شروط نهضة العرب والمسلمين 239

[301]) الثورة القرآنية 14

[302]) الثورة القرآنية 16

[303]) حرية الضمير والمعتقد 16

ومن هنا يرى المرزوقي أن ابن تيمية . وكذا الغزالي وابن خلدون . إنما كانت ثورته على هذه الوصاية عن طريق الكلام السلبي . أي اتخاذ موقف نقدي لنسق علم الكلام .[304].

وعلى ضوء هذا ينكر المرزوقي على المتكلم "أن يصبح سلطانًا روحيًا في دين ينفي هذا السلطان ويجعل السلطان الروحي الوحيد بين الإنسان من حيث هو شخص معين لكونه بهذه الصفة استخلفه الله؟ العلم بالعقائد من حيث هو علم تاريخ عقائد، وبمجرد أن يصبح تحديدًا معياريًا لما ينبغي أن يعتقد أو لا يعتقد ينتقل الكلام من علم العقائد إلى عملها، ولا يحق لأي إنسان بعد الرسول الكريم أن يعمل العقائد إذ حتى الرسول نفسه فإنه كان مبلغًا للعقائد، ولم يكن شارحًا لها، فكيف صار كل مذهب يفرض عقيدة ويعتبرها عقيدة الفرقة الناجية الوحيدة؟[305]".

والسؤال هنا: ألم يشرح ابن تيمية العقائد ويخصص لها متونًا كمتن العقيدة الواسطية المعروف المشهور الذي اعتبره هو اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة؟ ألم يجزم ابن تيمية بأن هذه العقيدة التي يطرحها . أعني في الأسماء والصفات . في الواسطية هي "عقيدة محمد" صلى الله عليه وسلم[306].

فهل هناك دليل قطعي من الكتاب والسنة يوجب أخذ النصوص بظواهرها؟ ويعد فهمها على ضوء ما تحتمله لغة العرب من الكناية والمجاز والاستعارات على وفق أساليب العرب تحريفًا؟

أما الآية السابعة من سورة آل عمران فليست البتة قطعية الدلالة على النهي عن التأويل بكل معانيه، وحين نريد أن نقرر ما المعنى المقصود من التأويل المنهي عنه فسيجري الخلاف وسيرجّح كل ما يرى، وحين يرجّح كل ما يرى فسيمارس التأويل حتمًا، أعني التأويل العائد إلى لغة العرب المؤيّد بالشواهد والأدلة اللغوية، وليس تأويل المرزوقي الباطني الغنوصي.

ابن تيمية إذن . وبحسب مقاييس المرزوقي . زعيم من زعماء الوساطة الروحية؛ فكيف يقال إنه تصدى لمقاومتها؟ غاية ما في الأمر أنه قاوم سلطة روحية لحساب سلطة روحية أخرى!

وليس هذا ناتجًا . كما يقول المرزوقي في تعليل فشل المشروع التيمي . أن ابن تيمية أفرط في العلاج النقدي[307] بحيث أدى هذا إلى الانتقال إلى سلطة روحية أخرى!، بل الواقع أن ما قرره ابن تيمية هو عين ما قرره السلف أصلاً حين كانوا هم القوة المسيطرة رمزيًا، إذ يقرر ابن تيمية

[304]) الثورة القرآنية 45

[305]) النخب العربية 264

[306]) مجموع الفتاوى 3: 110

[307]) الثورة القرآنية 95

مرارًا أن السلف (قتلوا) غيلان الدمشقي، والجهم بن صفوان، والجعد بن درهم بسبب بدعتهم، فيقول:"**والداعي إلى البدعة مستحق العقوبة باتفاق (المسلمين)، وعقوبته تكون تارة بالقتل وتارة بما دونه كما (قتل السلف) جهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهم**[308]" ويقرر أنهم قتلوا بسيف الشرع[309].

وهذا القتل لهؤلاء "المبتدعة" جرى قبل محنة الإمام أحمد بن حنبل بقرن من الزمن، لتتبدل الأحوال ويصبح "الجهمية" هم السلطة الروحية التي تقتل من يخالفها!.

والسؤال الآخر: ألم يؤلف الغزالي كتابًا معتمدًا في أصول الفقه هو (المستصفى)؟ لا يستغني عنه فقيه؟ ألا يعتمد ابن تيمية على تلك القواعد الأصولية المبثوثة في فتاواه ويبني عليها استنباطاته؟ فهل تخلى هذان العالمان الجليلان عن علم أصول الفقه (المزعوم في نظر المرزوقي) أو دعوا إلى رميهما في الزبالة تسليمًا لهرطقات المرزوقي وكذبه؟

والجدير بالذكر . وهو استطراد جرّت إليه المناسبة فالعفو من القارئ فإنه لا يخلو من فائدة إن شاء الله . أن المرزوقي يوافق الجهمية فيقرر أن القرآن مخلوق! ثم يتمادى فينسب هذا القول . بطريقة غير مباشرة . إلى ابن تيمية مع علم القاصي والداني بموقف ابن تيمية من القرآن كمعيّن وفرد من أفراد كلام الله فهو . حال كونه فردًا من أفراد كلام الله . حادث (ليس بمخلوق) وإن كان جنس الكلام . الذي القرآن فرد من أفراده . قديمًا كما يعرف المتخصصون العارفون بابن تيمية.

ولكن المرزوقي يفهم من نظرية (قدم الأنواع والأجناس) التي يقول بها ابن تيمية ناسبًا إياها إلى السلف، يفهم المرزوقي منها أن القرآن نفسه قديم بالنوع مخلوق بالعين . وهذه من الجهالات العريضة! . لأن القرآن كمعيّن يستحيل أن يكون هو نفسه قديمًا وهو نفسه محدثًا، بل هو معيّن حادث منتمٍ إلى جنس قديم هو كلام الله في فكر ابن تيمية.

إن المرزوقي ينسب لابن تيمية أن القرآن مخلوق، فيقول لأشعريٍّ عاب عليه قوله بالقدم النوعي، يقول المرزوقي رادّا عليه:

"1. ألست تؤمن بأن الله لا تحل فيه الحوادث؟

---

308) مجموع الفتاوى 35: 242

309) مجموع الفتاوى 2: 293

2. ألست تعتبر الخالقية من صفات الأفعال؟
3. ألا ينتج عن ذلك نفي التجدد على الخالقية لئلا تحل في الله الحوادث فيكون الله خالقًا في الأزل وإلى الأبد ويكون فعل الخلق قديمًا؟
4. ولما كانت أفعال الله ليست عبثًا وكانت قدرته مطلقة فإنه لا يمكن أن يكون خالقًا للاشيء، فيكون المخلوق قديمًا بالنوع لعلمنا بفناء المخلوقات بالعدد.
5. ويكون الخلق مستمرًا بالنوع ضرورة والمخلوق بالنوع كذلك رغم أن المخلوق بالعدد في سيلان أبدي لا يثبت فيتجدد الخلق في كل لحظة وهو ما يثبته العلم حتى بالنسبة إلى الأنواع الدنيا فضلاً عن العالم كله (=كلي ما عدا الله وليس كله لأن كله متوال في الزمن وليس في شيء قديم).
6. ومن ثم فالمخلوق بالعدد ليس قديمًا بل هو حادث دائمًا يتجدد خلقًا بعد خلق إلى غير غاية ومن دون بداية.
7. ونفس الشيء يقال عن صفة الكلام لأن فعل الخلق الإلهي بكلمة (كن): فإذا أثبت للخالقية من حيث هي صفة فعل القدم فينبغي أن تثبته للكلام . من حيث هو صفة فعل . القدم لئلا يكون القرآن القديم مخلوقًا بمعنى كونه محدثًا.
8. فيكون القرآن قديمًا بالنوع من حيث هو فعل الكلام الإلهي.
9. ويكون القرآن مخلوقًا بالعين من حيث هو مفعول فعل الكلام الإلهي مثله مثل العالم من حيث هو مفعول الكلام الإلهي .....[310]".

فهذا هو فهم المرزوقي لنظرية قدم الأنواع عند ابن تيمية! ولعل قارئًا لابن تيمية يدرك أين يكمن الخلل في فهم هذا المتطفّل! على أن نظرية القدم النوعي هي نظرية فلسفية بالدرجة الأولى لا علاقة لها بابن تيمية أصالة.

إن ابن تيمية لا يقول بأن فعلاً من أفعال الله هو بعينه قديم!! بل يرى أن أفعال الله حادثة، ولكن جنسها قديم، أي أن الله لم يزل خالقًا يخلق خلقًا متجددًا، ولم يزل فاعلاً يفعل فعلاً متجددًا، بمعنى أنه يحدث أفعاله منذ اللابدء وحتى اللانتهاء . كما يقولون: من الأزل إلى الأبد . وهذا يعني أن (جنس الفعل قديم) وإن كانت أفراده محدثة، وإذن فأفعال الله تتجدد وإن كان جنسها

[310]) حرية الضمير والمعتقد 44

قديمًا لا كما يفهم المرزوقي، ومن هنا نفهم بطلان استنتاج المرزوقي بأنه ينتج عن قدم فعل الخلق (من حيث النوع والجنس لا من حيث العين) "نفي التجدد على الخالقية لئلا تحل في الله الحوادث فيكون الله خالقًا في الأزل وإلى الأبد ويكون فعل الخلق قديمًا؟".

فالخالقية متجددة بلا شك من حيث أفراد أفعال الله، فابن تيمية يرى أن أفعال الله المعيّنة هي حادثة متعاقبة متجددة تقوم بذات الله أفرادًا بلا بداية ولا نهاية ولهذا فنوعها قديم قائم بذات الله، فإثبات قيام نوعها القديم بذات الله هو تبع لقيامها أفرادها الحادثات المتجددات قائمة بالله، لا كما يفهم المرزوقي أن الحوادث لا تقوم بذات الله عند ابن تيمية! وابن تيمية يرد على أولئك الذين ينفون دوام فاعلية الرب من الأزل، وينفون قيام الأفعال الاختيارية بذات الله فرارًا من التركيب، ويبطل نظريتهم الأساسية التي يستخدمونها لهذا النفي ألا وهي:"أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث"، فيبطل ابن تيمية عليهم هذه القاعدة بنظرية تسلسل الحوادث وقدم نوعها، ولا داعي للإفاضة في هذا وإن كان معلومًا للمتخصصين.

أما الأضحوكة الأخرى من كلام المرزوقي فهو يفهم أن القرآن نفسه قديم بالنوع مخلوق بالعين! مع أن القرآن كفرد من أفراد الله يستحيل أن يكون قديمًا بالنوع! بل جنس كلام الله الذي من أفراده القرآن والتوراة والإنجيل وغيرها هو القديم بالنوع، أما الفرد الواحد من تلك الأفراد قرآنًا أو توراة أو أنجيلاً أو غيرها فهو محدث ولا شك، ولكن هل هو مخلوق؟

لم يقل بهذا ابن تيمية البتة! ولم يصرح أنه مخلوق بالعين أبدًا بل هو عنده حادث أو محدث غير مخلوق، وكل كلامه ينفي عن القرآن أنه مخلوق مع قوله وتصريحه بأنه حادث حال كونه فردًا من أفراد جنس الكلام. فتأمل. (ولست هاهنا في معرض التصويب والتخطئة أو مناقشة كلام ابن تيمية يرحمه الله بل مصبّ حديثي هنا على فهم المرزوقي لابن تيمية).

وقد فصلت الكلام في هذه المسائل الاعتقادية الكلامية في كتابي نقد الخطاب السلفي لمن أراد الاستزادة.

وبالعودة إلى موضوعنا فإن ابن تيمية إذن لا ينفي السلطة الرمزية كما يدّعي المرزوقي بل هو يرى أن سلطة رمزية أولى من غيرها، وأن هذا هو جزء من منهجه الموروث عن السلف الصالح.

إن المرزوقي ينقم على المتكلمين أنهم يجعلون من أنفسهم وسطاء دون فهم الكتاب والسنة إلا بأصول العقيدة وأصول الفقه، فليت شعري ماذا يريد المرزوقي؟ هل يستطيع أحد فهم القرآن بلا تعلم قواعد اللغة ومنهج للفهم أصوليٍّ؟ وحين يريد أن يتعلم قواعد اللغة وأي منهج يريد، أيستغني عن (وسيط) سواء بكتاب يؤلفه أو درس يحضره؟

إن المرزوقي يعاني من أزمة حقيقية مع القرآن الكريم! ومع التزام تشريعاته وقطعياته التي ينفيها المرزوقي، إنه يرى أنه حتى العرب حال كونهم فاهمين للنص القرآني العربي سيكونون سلطة رمزية أمام أضعافهم من المسلمين غير العرب الذين لا يفهمون لغة القرآن، ولهذا حين أراد المرزوقي هدم منهج أصول الفقه فأجابه البوطي بأن أصول الفقه مبني على فن آليات اللسان العربي، قال المرزوقي:"لكن اعتراضنا على حصر الشيخ المنهج في فن آليات اللسان العربي له وجهان نتجا عن مسألتين محيرتين:

الوجه الأول: أن الناطقين بالعربية صاروا اليوم أقل من عشر المسلمين، فإذا سلمنا بأنه لا أحد من الأعشار التسعة الأخرى يمكن أن يجادل في الأحكام النصية سواء أكانت قرآنية أو سنية وخاصة في العبادات، فإن تصور بقاء تشريعاتهم خاضعة لفقه اللغة العربية يبدو أمرًا ممتنعًا؛ لأنه سيؤدي إلى أن المشرعين عندهم ينبغي أن يكونوا من الناطقين بالعربية، فيصبح تعلم العربية شرطًا في تطبيق أحكام الله، وهذا لم يقله أحد حتى بالنسبة لحفظ القرآن فضلاً عن أن يقوله لعلم الفقه، ولا أقصد علم تاريخ مرحلة من مراحله عندما كان تشريع كل المسلمين مقصورًا على الفقه؛ فهذا إفقار لشعوب الأمة وقبائلها، وحصر تجاربهم في فقه اللغة العربية، وتحريم كل أدوات نشر الإسلام بين الأمم غير الناطقين بالعربية.

الوجه الثاني: حصر فقه اللغة العربية في ماضيها المتقدم على صوغ نظريات اللسان عامة ونظرية الدلالة خاصة عند النحاة العرب، فضلاً عن حصر فنون الفهم والتأويل في العناصر البدائية لفنون التأويل، لكأن كل ما حصل في نظرياتها عديم المعنى، أو لكأن اللسان العربي خارج سنن الألسن البشرية فلا يتطور النظر إلى قواعده بحسب تطور النظريات اللسانية والمنطقية[311]".

---

[311]) إشكالية تجديد أصول الفقه 211، 212

هكذا إذن، فبما أن القرآن منزل بلسان عربي مبين، بدلالات العرب وأساليبهم التي يعقلونها وقت تنزل القرآن، وبما أن وسيلة فهم القرآن هو فهم تلك الدلالات عبر التعمق في اللغة العربية والنحو والبلاغة واستقرائها، وبما أن أصول الفقه في مجمله هو علم بدلالات الألفاظ تفريقًا بين عام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ومفسر وظاهر ومؤول ... إلخ.

وبما أن أكثر المسلمين غير عرب! ويستحيل فهم النص القرآني بدون وساطة عربية، وبما أن المرزوقي ينفي تلك الوساطة بحجة كونها بالضرورة سلطة رمزية وروحية؛ فلا بد إذن من نفي كل هذا، واختراع منهج لا يعتمد على اللغة العربية! للخروج من هذه المعضلة! وإذن فبما أن أكثر المسلمين هم غير عرب، ولأن جعل العرب وفهمهم واسطة بين أكثر المسلمين وبين القرآن هو من نوع السلطة الروحية الرمزية؛ ولأنه لا يجوز أن يكون هناك واسطة بين أكثر المسلمين غير العرب وبين القرآن، وبما أنهم لا يفهمون العربية، **<u>وإذن فمرجعية القرآن والحالة هذه هي أزمة بالفعل!</u>** وهكذا فلن يكون هناك عودة للقرآن الكريم، ولن يكون القرآن مرجعًا! وهكذا فلا مرجع حينئذ إلا إجماع الأمة بكل شخص من أشخاصها! وقد بيّنا أن هذا محال، وهكذا فكل إنسان سيكون مرجع نفسه!

ثم هناك أمر آخر! لقد تطورت الدراسات اللسانية، ولهذا فحصر أصول الفقه على ما يعرفه القدماء الذين عاصروا أو قاربوا أو اختلطوا بمن عاصروا نزول القرآن وفهموه بلغتهم، إنما هو رجوع إلى منهج بدائي! ينبغي نبذه ونفيه وتغييره.

وحين نضع أصول فقه جديدة كما يقول المرزوقي، فهل سيعلمها للناس أو لا؟ وهل سيكون من يعلمونها للناس وسطاء كذلك أم لا؟

إن المرزوقي يبني كلامه هنا في ما يسميه نفي السلطة الروحية على ثورة ابن تيمية وابن خلدون، فهل يخطر ببال هذين الإمامين ما يقيمه المرزوقي من نتائج؟!

<u>يرى المرزوقي أن كل ما أسقط على نظرية (خلق القرآن) من نتائج لم يخطر ببال معتزلي[312]، فهل يا ترى ما أقامه على ثورة ابن تيمية من نتائج خطر ببال ابن تيمية؟</u>

---

[312]) الجلي 3: 161

وهل يوافقه ابن تيمية على هذا فيكون نافيًا للسلطة الرمزية على طريقة المرزوقي؟ أم يخالفه فيكون مثبتًا لها فيستحق كل ما يوجهه المرزوقي لعلماء الأمة من اتهامات؟

وأخيرًا: لو كانت السلطة الرمزية تحمل ما يضمنها المرزوقي إياه من المعاني، فهل كان ابن تيمية بالفعل نافيًا للسلطة الرمزية؟

2. دعوى تأكيد ابن تيمية على فاعلية الذات الإنسانية:

قلنا سابقًا إن المرزوقي يرى أن ابن تيمية ينفي واقعية المعقول معلومًا ومعمولاً، وأن هذا النفي لواقعية المعقول معلومًا ومعمولاً يلزم منه . حسب فهم المرزوقي لابن تيمية . إثبات فاعلية الذات الإنسانية، **ذاك أنها ستكون هي المنتجة لمعلومها ومعمولها فلا تحاكي معقولاً سابقًا موجودًا أصالة**[313].

فهل ابن تيمية حقًا يثبت فاعلية الذات الإنسانية للمعلوم والمعمول؟

يقول ابن تيمية بشكل صريح إن "**الواحد منّا لا يولّد جميع علومه، بل ثَمَّ علوم خُلِقَتْ فيه لا يستطيع دفعها، فإذا نظر فيها حصلت له علوم أخرى ...**[314]"

ومع وجود هذا النص وأشباهه كثيرًا في تراث ابن تيمية إلا أنه المرزوقي يعتمد على نص ابن تيمية الذي ذكرناه سابقًا في أن الماهيات مواضعات (مخترعة) وأنها ألفاظ ذريعية ليس أكثر، وبيّنّا كيف يفهمه المرزوقي بمعزل عن منهج ابن تيمية في مسألة المطابقة، وما سنتكلم عنه الآن هو حقيقة فاعلية الإنسان عند ابن تيمية، هذا الموضوع أيضًا قد بحثته باستفاضة في كتابي نقد الخطاب السلفي، فلن أفصل فيه هاهنا، لكن لا بد من توضيحه باختصار حتى نعلم حقيقة منهج ابن تيمية تجاه فاعلية الذات الإنسانية، عبر نقاط:

أ. الفاعل على الحقيقة عند ابن تيمية هو من يقوم به الفعل:

نعم، فالفاعل حقيقة عند شيخ الإسلام ليس هو من يحدث ويوجد الفعل! ولكنه هو (من يقوم به الفعل!) كما أن الأسود هو من قام به السواد، والأبيض هو من قام به البياض، والبارد

313) تجليات الفلسفة العربية ص 40، 41

314) مجموع الفتاوى 17: 155

هو من قامت به البرودة، والحار هو من قامت به الحرارة، فكذلك الفاعل . عند شيخ الإسلام . هو من قام به الفعل.

فيقول:"**<u>والفاعل المعقول: من قام به الفعل</u>، كما أن المتكلم المعقول من قام به الكلام والمريد المعقول من قامت به الإرادة، والحي والعالم والقادر من قامت به الحياة والعلم والقدرة، والمتحرك من قامت به الحركة، فإثبات هؤلاء فاعلاً لا يقوم به فعل كإثبات متقدميهم من الجهمية والمعتزلة متكلمًا لا يقوم به كلام، ومريدًا لا يقوم به إرادة، وعالمًا لا يقوم به علم، وقادرًا لا تقوم به قدرة[315]**".

لكن السؤال هو: من الذي أوجد الفعل وأقامه بالفاعل؟ الجواب: إنه الله!

أي أن الله يقيم في لحظة ما الفعل بالإنسان، فيوصف الإنسان بأنه فاعل، كما يقيم الله السواد بالجسم فيوصف بأنه أسود، والبياض بالجسم فيوصف بأنه أبيض، والبرودة بالجسم فيوصف بأنه بارد، والحرارة في الجسم فيوصف بأنه حار، وكذلك يقيم الفعل بالجسم فيوصف بأنه فاعل.

لكن فاعل السواد لا يسمى أسود! بل يسمّى (مسوِّدًا)، وفاعل البياض لا يسمّى أبيض، بل يسمّى (مبيِّضًا)، وكذا فاعل الحرارة والبرودة يسمّى (مُحِرًّا) و(مبرِّدًا).

فظهر الفرق على التحقيق بين الفاعل ومن قام به الفعل لا كما يقول ابن تيمية!.

بل إن شيخ الإسلام هو ممن يقول بأن "**الجني يدخل في جسد الإنسان ويشغل جميع أعضائه، والإنسان المصروع لا يحس بما يقوله الجني ويفعله بأعضائه[316]**".

إن هذا الإنسان (المصروع الممسوس) تقوم به الأفعال، الأفعال التي يفعلها الجني، لقد قامت به الأفعال فهل تجري عليه القاعدة فيسمّى فاعلاً؟ أم هو على التحقيق محل للأفعال التي فعلها فيه غيره؟

وكذا حين يقيم الله الأفعال في الإنسان، فهل الإنسان هاهنا فاعل على التحقيق؟ أم هو محل للأفعال التي فعلها فيه غيره وهو الله؟!

---

[315]) مجموع الفتاوى 8: 285

[316]) منهاج السنة 5: 196

فتأمل أخي القارئ . وبحياد وموضوعية . هذه النقطة! فابن تيمية يرحمه الله لا يرى الإنسان إذن فاعلاً حقيقيًا إلا على أساس أنه (محل) للأفعال التي يقيمها الله به!

وتلك الأفعال تشمل العلم والعمل، فالفكرة في ذهن الإنسان حين يفكّر فإنما أقام الله فيه فعل التفكير في تلك اللحظة فأصبح مفكّرًا، لا لأنه هو من أوجد فعله، بل لأن الله في تلك اللحظة أقام فيه تلك الفكرة فأصبح موصوفًا بأنه مفكر، وهو ما هو إلا محل لذلك الفعل الذي خلقه الله وأوجده عليه ذلك الوقت!

ب. القدرة الإنسانية الحادثة وجوارح الإنسان ما هي إلا أسباب ووسائط يخلق الله بها أفعاله:

إن "أهل الهدى والفلاح" عند ابن تيمية هم الذين يؤمنون بأن الله "خالق كل شيء، وربه ومليكه، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، وأحاط بكل شيء علماً، وكل شيء أحصاه في إمام مبين" ويضيف:" ومع هذا فلا ينكرون **ما خلقه الله من الأسباب التي يخلق بها المسببات،** كما قال:{حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات}[الأعراف: 57]، وقال تعالى:{يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام}[المائدة: 16]، وقال تعالى:{يهدي به كثيراً ويضل به كثيراً} [البقرة: 26]، **فأخبر أنه يفعل بالأسباب ...**"[317].

فابن تيمية يقر بأن الله (يخلق) المسببات بالأسباب، وأنه (يفعل) بالأسباب.

ثم يقول بأن القدرة الإنسانية المحدثة هي سبب (يخلق = يفعل) الله به أفعال العباد، كما يخلق النبات بالماء، والغيث بالسحاب ..إلخ.

يقول ابن تيمية:"**وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة . بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة. كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب، فهذا حق وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات.**

---

317) فتاوى ابن تيمية 3: 76

وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركا، وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركًا . وقد قال الحكيم الخبير : {فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ}[الأعراف:57] {فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ}[النمل:60]، وقال تعالى:{قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمْ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ} [التوبة:14]، فبيّن أنه المعذب، وأن أيدينا أسباب وآلات وأوساط وأدوات في وصول العذاب إليهم[318]".

أي أن جوارحنا هي (أسباب) يفعل الله بها ما يشاء، ويخلق بها أفعالنا، ويوجدها علينا.

فمن الفاعل الحقيقي إذن؟ نحن أم الله؟ وهل قصارى هذا القول إلا أن نكون مجرد محلات لما يفعله الله فينا؟ ابتداء من الفكرة مرورًا بالعزم والنية والقصد وانتهاء بعمل الجوارح؟!

فهل هذا تأكيد لفاعلية الذات الإنسانية حقًا؟ أم هو الجبر؟!

ت. الأبدال الصالحون لا يرون أنفسهم فاعلين للخير ولا يرون المسيئين لهم فاعلين للإساءة لأنهم يشهدون وجود الله الكامل وعدمهم المحض:

إني أنقل هذا النص من جانب شيخ الإسلام ليتبين لنا منه كيف ينظر هو إلى الأمور. يقول شارحاً كلاماً لعبد القادر الجيلاني في حق الصالحين من (الأبدال) كما سمّاهم، يقول ابن تيمية عن هؤلاء الأبدال الصالحين:" **فهؤلاء يشهدون توحيد الربوبية مع توحيد الإلهية، فيشهدون أن الله هو الذي خلق ما قام بهم من أفعال البر والخير فلا يرون لأنفسهم حمداً ولا منة على أحد، ويرون أن الله خالق أفعال العباد فلا يرون أحداً مسيئاً إليهم، ولا يرون لهم حقاً على أحد إذ قد شهدوا أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، وهم يعلمون أن العبادة لا يستحقون من أنفسهم ولا بأنفسهم على الله شيئاً**" إلى أن يقول:" **فيرون أن ما قام بهم من العمل الصالح فهو جوده وفضله وكرمه له الحمد في ذلك، ويشهدون أنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وأما ما قام بالعباد من أذاهم فهو خلقه وهو من عدله، وما تركه الناس من حقوقهم التي يستحقونها على الناس فهو الذي لم يخلقه وله الحمد على كل حال على ما فعل وما لم يفعل، ولهذا كانوا منكسرة قلوبهم لشهودهم وجوده الكامل وعدمهم المحض...[319]**".

---

[318]) مجموع الفتاوى 8: 232

[319]) مجموع الفتاوى 10: 297

نستنتج من قول ابن تيمية أن هؤلاء الأبدال الصالحين:

1. لا يرون لأنفسهم حمداً لأن الله هو خالق الطاعات فيهم، فليسوا هم الفاعلين لها على الحقيقة!.

2. حين يسيء إليهم الناس لا يغضبون منهم لأن الله هو خالق أفعال العباد في أجساد الناس الذين أساؤوا إليهم (فمن الذي أساء إليهم إذن؟).

وحين يؤذيهم أحد فهذا هو عدل الله تعالى! (عدل على ماذا؟ هل يخلق الله عليهم المعاصي ثم يحاسبهم على ما خلقه فيهم؟)، فلا يغضبون ممن آذاهم لأن الله خلق الإيذاء قائماً بمن يؤذيهم، وأما من قصّر في حقوقهم فلا يغضبون منه أيضاً لأن الله لم يخلق معرفة حقوقهم قائمًا به كذلك!.

ومن أجل هذا الاعتقاد بأن الله خالق أفعال العباد كلها، شهد أولئك الأبدال بوجود الله الكامل وعدمهم المحض!

تأمل هذا النص مرة بعد أخرى، واقرنه بقول المرزوقي عن ابن عربي:"**وهذا هو الأساس الذي نتجت عنه نظريات وحدة الوجود والحلول وخاصة عند ابن عربي، إذ الله هو الموجود الوحيد وما عداه عدم**[320]".

غير أن ابن تيمية يبني هذا الشهود لوجود الله الكامل وعدم ما سواه على نظرية خلق أفعال العباد، بينما يبنيها ابن عربي على تعيّن الكلي محايثًا، وابن تيمية ـ كما هو معلوم ـ ينفي أن يكون الله كليًّا مطلقًا، بل هو جزئي معيّن.

والسؤال هنا: هل منهج ابن تيمية في أفعال العباد هو إثبات حقًا لفاعلية الذات الإنسانية؟!

3. دعوى نقد ابن تيمية الجذري لنظرية الكلي الواقعي، وأن نقده هو غاية ما وصل إليه الفكر العربي:

[320]) شروط نهضة العرب والمسلمين 178

لا أظن بعد الذي قررناه من إقرار ابن تيمية للمطابقة والطبائع والعلم بها والكلي الطبيعي والسببية الضرورية أو قانون الأسباب وإبطال العادة وإنكار نفي الحكمة وتعليل الأحكام وغيرها، والقول بأن أفعال العباد ما هي إلا مفعولات لله يخلقها فيهم فيكونون مجرد محلات لما يفعله الله ويخلقه فيهم، وتكون جوارحهم وقدراتهم مجرد أسباب يخلق الله بها أفعالهم كالشأن في خلق الله الماء بالسحاب، والنبات بالمطر .. إلخ، لا أظن بعد هذا أن أحدًا يصدق (أكذوبة) المرزوقي بأن ابن تيمية نقد واقعية الكلي نقدًا جذريًا[321]! لأني . كعربي . أفهم من كلمة (جذري) أنه اقتلع فكرة الواقعية من جذورها! وهو ما تكذبه نصوص ابن تيمية نفسه التي هي ليست مجرد إشارات خاطفة واستطرادية! بل الواضح لدينا الآن أن المرزوقي هو الذي يكذب كذبًا (جذريًّا) على ابن تيمية!

أما دعواه أن نقد ابن تيمية للمنزلة الواقعية للكلي عبر نقد المنطق هو غاية ما وصلت إليه الفلسفة العربية في تحديدها طبيعة الكلي النظري والعملي[322]، فالسؤال هو: ما الجديد الذي جاء به ابن تيمية ولم يقله أحد قبله؟

في كتابه (نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد) يثني المرزوقي على الغزالي كثيرًا لنقده الميتافيزيقا الأرسطية، عبر نقد نظام السببية الضروري وغيره، ويرى عمله ثورة معرفية، يترتب عليها نفي معقولية الكون ونفي الطبائع والعلم بها، وبهذا لا يفسر الكون إلا بناء على الإرادة الحرة اللامعقولة.

وعلى الرغم من أن الغزالي رفض ميتافيزيقا أرسطو إلا أنه أبقى على المنطق آلة معيارية فشرحه في كتابه الشهير (معيار العلم) مفرّقًا بين ميتافيزيقا أرسطو المخالفة للدين، وبين المنطق كآلة لا ترتبط بشكل ضروري بتلك الميتافيزيقا، لكن الواقع أن هذا الفصل غير مقنع، لأن تلك الميتافيزيقا مرتبطة بالمنطق ارتباطًا وثيقًا؛ والدليل على هذا أن الغزالي في كتاب (التهافت) نقض نظرية الأسباب وارتباطها بالمسببات ضرورة وأحال الأمر إلى مجرد الاقتران والعادة، لكنه في كتابه (معيار العلم) لم يستطع الفكاك من الضرورة وإن بوجه آخر ليبدو غير متناقض، فقال أثناء حديثه عن المقدمات اليقينية، قال إنها أربعة هي الأوليات العقلية، والمحسوسات **والمجرّبات** .

---

[321]) وحدة الفكرين الديني والفلسفي 109، وفلسفة التاريخ الخلدونية 77، هامش رقم (23)

[322]) إصلاح العقل 13

فحكم عليها بأنها يقينية فتأمّل .، والقضايا التي تعرف بواسطة غيرها، ولمّا أراد أن يعرّف المجرّبات قال:"إنها أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي، كحكمنا بأن **الضرب مؤلم** للحيوان، **والقطع مؤلم، وجز الرقبة مهلك، والسقمونيا مسهل، والخبز مشبع، والماء مروٍ، والنار محرقة**؛ فإن الحس أدرك الموت مع جز الرقبة، وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب، **وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه، وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد أن عرفنا أنه يقيني، وربما أوجبت التجربة قضاء جزميًا، وربما أوجبت قضاءً أكثريًا، ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيًا أو عرضيًا غير لازم لما استمر في الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه وعدّته نادرًا، وطلب له سببًا عارضًا مانعًا**، وإذا اجتمع هذا الإحساس متكررًا مرة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرات كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر؛ فإن كل واقعة هاهنا مثل شاهد مخبر، وانضم إليه القياس الذي ذكرناه".

ويضيف:"**فإن قال قائل: كيف تعتقدون هذا يقينًا والمتكلمون شكوا فيه وقالوا: ليس الجز سببًا للموت، ولا الأكل سببًا للشبع، ولا النار علة للإحراق، ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها؟** قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة، **والقدر المحتاج إليه الآن أن المتكلم إذا أخبره بأن ولده جزّت رقبته لم يشك في موته، وليس في العقلاء من يشك فيه، وهو معترف بحصول الموت وباحث عن وجه الاقتران، وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفاذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التغيير والتبديل فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران، فليفهم هذا، وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه**[323]".

وهكذا فنفس الاقتران بين الأمرين ضروري يقيني لا يشك فيه، والشك فيه مجرّد وسواس، ولكن وجه الاقتران هو موضع النزاع بين الغزالي والفلاسفة، فهل وجه الاقتران هو السببية؟ أو هو الإرادة الإلهية؟ مع أن الاقتران في نفسه ضروري وحدوث النتيجة عند الأسباب يقيني تمامًا كما يقال إنه حدث بها لا عندها! **فآل الأمر إلى خلاف لفظي ومعتقد إيماني ما ورائي ليس إلا! فما**

---

[323]) معيار العلم 165

دام الاتفاق قد تم على وجود (ضرورة) بين المقترنات في العلم والتجربة، فتبقى العقائد الإيمانية خارج محل النزاع في العلم والتجربة، وتكون مقتصرة فقط على الميتافيزيقا.

المجرّبات إذن هي من اليقينيات الجزمية أحيانًا ومما يحكم بوقوعه أكثريًا أحيانًا أخرى، **فأين ـ على التحقيق ـ الثورة المعرفية هنا التي يتكلم عنها المرزوقي؟** المسألة كلها مسألة (إيمانية عقائدية) لا تؤثر في العلم البتة؛ ذاك أن الغزالي يشير إلى البحث في الموانع التي لا تؤدي إلى حصول النتيجة عن المقدمة الطبيعية، فالغزالي إذن يقول هاهنا بالضرورة معزوّة إلى الإرادة الإلهية التي لا تتخلف.

مع أن ما قاله في التهافت لا يقتضي ما يقرره هنا من (ضرورة) ينسبها للإرادة الإلهية لا للسببية، إذ يقول:"الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وبين ما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنًا لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر[324]"

إن الغزالي في معيار العلم يقول بالضرورة أي كأنه يقول بالسببية لكن من الباب الخلفي! بعكس ما قرره في كتابه التهافت.

ولا بأس بتبسيط القضايا الفلسفية تجنّبًا للألفاظ الهائلة، فنقول: **يرى ابن رشد أن الكون نظام سببي أجراه الله على هذا القانون؛ فبمجرد حصول السبب يحصل المسبب ضرورة ويقينًا إلا لموانع معقولة يمكن دراستها واكتشافها ومعرفتها، وينسب التأثير للسبب، فيكون الأمر أشبه بـ (الباب الأتوماتيك)، صمّمه (مخترِعُه) بحيث إذا وقف إنسان بمحاذاته يفتح مباشرة بتأثير من هذا الواقف، وتتكرر العملية مطّردة بلا تخلف إلا لموانع معقولة.**

أما الغزالي ـ في التهافت ـ فيرى الأمر أشبه بالباب اليدوي! تقف أمامه فيُفتح كذلك، ولكنه لا يفتح بتأثير منك، بل لأن خلف الباب بوّابًا يفتحه لك وفق إرادته، وقد جرت عادته أن يفتح الباب، وبإمكانه ألا يفتحه لو شاء، وحين تقف أمامه ولا يُفتح فابحث عن البوّاب! فإنه في هذه اللحظ (خرق) عادته وشاء ألا يفتح الباب! هذا ما قرره الغزالي في التهافت، ولكنه في كتاب معيار العلم يقول: إن البوّاب المريد الحر لا بد أن يفتح الباب ضرورة، فإذا سمعت أن

---

[324]) تهافت الفلاسفة 169

أحدًا وقف أمام الباب فلم يفتح وصدّقت ذلك فأنت موسوس!، هاهنا تصبح الإرادة الحرة غير حرة! فيقع الغزالي في التناقض.

لم يستطع الغزالي أن ينجو من هذا التناقض؛ لأنه هاجم ميتافيزيقا المنطق وأراد المحافظة عليه في الوقت نفسه بل بالغ بأن قال بأن من لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه، فلزمه أن يحافظ على ميتافيزيقاه ضرورة.

ربما نستطيع الزعم بأن الغزالي هو أوّل من أدخل علم المنطق إلى علم الكلام؛ ذاك أن نقد المنطق كان من أوائل أعمال المتكلمين قبل أن يُخْلق أبو الحسن الأشعري والغزالي والرازي ثم ابن تيمية الذي أجاد في الرد عليهم رحم الله الجميع.

جاء في طبقات المعتزلة في ترجمة أبي إسحاق النظّام المعتزلي:

"**ذكر جعفر بن يحيى البرمكي أرسطاطاليس فقال النظّام: قد نقضتُ عليه كتابه، فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ فقال: أيُّما أحبُّ إليك؟ أن أقرأه من أوله إلى آخره؟ أم من آخره إلى أوّله؟ ثم اندفع يذكر شيئًا فشيئًا وينقض عليه فتعجّب منه جعفر**[325]".

وفي مواطن عديدة من كتاب تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار (المعتزلي) **نقض واضح لأرسطو وأتباعه والمفتونين به**، مع سخرية لاذعة وتجهيل وتضليل ووصف للفلاسفة بأنهم لا عقول لهم وأنهم أعداء الأنبياء، وقد ذكر القاضي عبد الجبار في كتابه هذا خبرًا طريفًا فقال:"**وأما أبو هاشم بن أبي علي [هما الجبائيان] رحمهما الله فقتله أبو حسن اليهودي المتطبب لاعتراضه ونقضه لكتب أرسطاطاليس، وكان جارَه يؤنسه ويخالطه ويريه المحبة، فشكا إليه يومًا شيئًا يجده، فقال: المصلحة أن تفصد، فركن إلى قوله، واستدعى حسن أخاه موسى ففصده، فلما خرج الدم، قال له أبو هاشم: هذا دم جيد صافي فلم تخرجه؟ فقال له موسى: هو جيّد الكيفية إلا أنه كثير الكمية، فمرض أبو هاشم عقيب ذلك ومات**[326]".

ومناظرة أبي سعيد السيرافي النحوي (المعتزلي) مع المنطقي متى بن يونس مشهورة معروفة.

---

[325]) طبقات المعتزلة 50

[326]) تثبيت دلائل النبوة 628

والمقصود هنا أن نقد المنطق لم يكن شيئًا جديدًا جاء من فراغ، بل هو شيمة المتكلمين منذ كان علم الكلام مما يدل دلالة واضحة على استقلال علم الكلام نشوءًا وإن أفاد من الجدل بلا شك، ثم إن المتكلمين ظهروا قبل ترجمة كتب اليونان بقرن من الزمان وكان لهم منهجهم المتميز عن المناطقة والمتأثرين بالفلسفة اليونانية ما بين مبدع على أصولها أو مقلّد لها، ولا يخفى هذا على ابن تيمية، فنجده يقول بأن الأمة في قرونها الثلاثة الأولى لم تتعامل بالمنطق ولم تلتفت إليه[327].

أقول: ربما كان أبو حامد الغزالي هو أوّل من أدخل علم المنطق إلى علم الكلام وعلم أصول الفقه، وبالغ في تقديره جدًا حتى قال عنه:"**فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار[328]**".

ثم حمل حملة شعواء على منكري استخدام المنطق من الفقهاء الزاعمين أنه بالإمكان الاستغناء عنه، وأخذ يستدل عليهم بدقة المنطق وأهميته.

وفي مقدّمة كتابه (المستصفى) صرّح بأن من لا يتقن معرفة الحد والبرهان (وهما أساس علم المنطق تصورًا وتصديقًا) حين قال كلمته المشهورة:"**ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا**". وبهذا دخل علم المنطق عريضًا في صلب علم الكلام وأصول الفقه الإسلاميّيْن منذ الغزالي يرحمه الله، لكن نقد المنطق وميتافيزيقاه لم يتوقف وإن كانت السيطرة لعلم المنطق قد غلبت ربما لمنزلة الغزالي الكبرى مع اشتداد سطوة الأشعرية على الفكر الإسلامي وانتشارها وصعودها منذ الوثيقة القادرية التي قضت بنفي المعتزلة وتشريدهم وقتلهم عام 408هـ، قال ابن الجوزي في المنتظم:"وفى هذه السنة: استتاب القادر المبتدعة.

أخبرنا سعد الله بن على البزاز، أخبرنا أبو بكر الطُّرَيْثِيثِيُّ، أَخْبَرَنَا هِبَةُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الطَّبَرِيُّ، قال: وفي سنة ثمان وأربعمائة استتاب القادر باللَّه أمير المؤمنين **فقهاء المعتزلة الحنفية**، فأظهروا الرجوع، وتبرؤوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوه حل بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود أمر أمير

---

[327]) مجموع الفتاوى 9: 16

[328]) معيار العلم 32

المؤمنين، واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها من خراسان وغيرها **في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين، وإيعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام".**

إن سبق المتكلمين بنقد المنطق لم يفت ابن تيمية فاعترف لهم بالفضل والسبق في كثير من المواطن فتجده يقول:"وما زال نظار المسلمين يعيبون طريق أهل المنطق ويبيّنون ما فيها من العي واللكن وقصور العقل وعجز النطق ويبينون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم واستدلالهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه ...[329]".

ويذكر أنه على الرغم من إدخال الغزالي إياه في علم أصول الفقه وغيره إلا أن فضلاء المسلمين ما يزالون يعيبونه ويطعنون فيه[330].

وهو يعترف بأن كلام النظّار المسلمين في الحدَّ والبرهان أصح من كلام المتفلسفة[331]، ويرى أن فائدة الحدّ ليست تصوير الماهية بل هو التمييز بين المحدود وغيره وأن هذا هو قول المتكلمين "وذلك مشهور في كتب أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكرٍ وأبي إسحاق وابن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيلٍ وإمام الحرمين والنسفي وأبي عليٍ وأبي هاشمٍ وعبد الجبار والطوسي ومحمد بن الهيصم وغيرهم[332]".

وأن الناس قد صنّفوا مصنّفات في الرد على أهل المنطق "كما صنّف أبو هاشم وابن النوبختي والقاضي أبو بكر بن الطيّب[333]".

وأن "**فحول أهل الكلام كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي الحسين البصري ومحمد بن الهيصم وأبي المعالي الجويني وأبي الوفاء بن عقيل وأبي حامد الغزالي وغيرهم يبطلون طرق الفلاسفة .. منهم من يبطل أصولهم المنطقية وتقسيمهم الصفات إلى لازم وعرضي وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية وعارض لها ..[334]".**

---

(329) مجموع الفتاوى 9: 100

(330) مجموع الفتاوى 9: 100

(331) منهاج السنة 2: 117

(332) مجموع الفتاوى 9: 50

(333) درء التعارض مج 2: 151

(334) درء التعارض مج 2: 352

<u>وأذكر هاهنا استطرادًا ما ذكره ابن تيمية عن الفلاسفة حين جعلوا الماهيات النوعية زائدًا في الخارج عن الموجودات العينية، ليقرر أن هذا ليس هو قول من قال من المعتزلة (بشيئية المعدوم) فإن هؤلاء ـ أي المعتزلة ـ يثبتون ذواتًا معيّنة في العدم، ولا يثبتون كليّات[335].</u>

هذا وأبو يعرب المرزوقي يعد المعتزلة (مثالية دهرية ...!) لأنه يظن ـ لعدم فهمه ـ أن المعتزلة يثبتون الكليات لا الجزئيات في العدم، ولهذا وصفهم المرزوقي بأنهم (مثاليّة دهريّة) لأنه فهم من شيئية المعدوم أنهم يقولون بواقعية الكلي، ولست أدري أمن يقول بقدم الأنواع والأجناس (وهي كليات) أولى أن يوصف بأنه دهري لاسيّما حين يصرّح بذلك؟ أم من يثبت الجزئيات في العدم حال كونها معلومة لا أنها أشياء في ذاتها؟

إنه استطراد لا نطيل فيه لئلا نخرج عن النقطة المبحوثة وإلا فأغاليط المرزوقي ومجازفاته وأحكامه الوثوقية القطعية المرسلة ودعاواه العريضة وجهله بما يقرأ كأنه أحد جهلة المستشرقين تحتاج ـ بلا مبالغة ـ إلى مجلدَيْن حافلَيْن.

والحاصل أن ابن تيمية (يعترف) بأنه مسبوق بنقد المنطق وأنه لم يأت به من كيسه**!** فلست أدري كيف يسوغ أن أقبل دعاوى المرزوقي بأن نقد ابن تيمية ـ وقد بينّا أنه مثبت للضرورة السببية والطبائع والعلم بها والكلي الطبيعي .. إلخ ـ مثّل الغاية في الفكر العربي! فهل من يثبت تلك الأمور يعدُّ نقده غاية ما وصل إليه الفكر العربي؟ أم هو لا يخلو من (نكوص) ـ وهو على التحقيق تقدّم لا نكوص ـ حتى عن الغزالي نفسه في تلك الأمور؟ وهل يعجز أحد أن يعمد إلى (الإشارات الاستطرادية الخاطفة) للرازي الذي يصفه المرزوقي بالنكوص فيصنع من ذلك بنيانًا ويعضده بما شاء من أدلة وبراهين ولي لأعناق النصوص على طريقة المرزوقي ثم يصف ذلك بأنه ثورة معرفية وعلمية وأبستمولوجية؟

سآتي الآن إلى (أصول) نقد ابن تيمية، أعني إلى (أسس) نقده للمنطق في كتابه الشهير (الرد على المنطقيين) وأعيدها إلى مصدرها ـ فإن ابن تيمية حتمًا قد قرأ لفخر الدين الرازي لكي ينقده وهو حتمًا قد اطلع على ما قرره في كتبه المنطقية كشرحه لعيون الحكمة ومباحثه المشرقية وغيرها ـ وهو حتمًا قد اطلع على المتاح من كتب الفلسفة والمنطق في زمانه، لا بد من هذا لنعلم **هل كان نقد ابن تيمية هو (الغاية)؟ أو أن تلك (الغاية) معروفة سلفًا؟ ولكن المرزوقي يجهلها حتى جعل نقد ابن تيمية هو الغاية ـ لكنه الغاية بالنسبة للمرزوقي لا بالنسبة للعلماء الحقيقيين المطلعين على تراثهم ..**

---

[335]) درء التعارض مج 2: 352

ولأن القضية هاهنا ليست الاستقصاء . وإلا فهي جديرة ببحث مستقل . بل ضرب المثال فقط والإشارة ببنان التنبيه؛ فسأكتفي بعرض نقد ابن تيمية للحدّ فقط دون البرهان، وإن كان ابن تيمية قد نقد المنطق حدًا وبرهانًا، لئلا يطول الكتاب.

لقد نقد ابن تيمية الحد المنطقي سلبًا وايجابًا، سلبًا بنقده القضية السلبية التي قررها المناطقة: لا ينال التصور إلا بالحد، وإيجابًا بنقده القضية الإيجابية التي قررها المناطقة: الحد يفيد التصوّر.

أما المقام السلبي فهو زعمهم أن التصور لا ينال إلا بالحد:

فقد أقام ابن تيمية مجموعة من النقود (جمع نقد) على هذا القول، نسردها سردًا، **ولأن من أساليب ابن تيمية تكثير الأوجه تعزيزًا وتحشيدًا ودعمًا لموقفه؛** كما بينت هذا في قراءتي لكتاب درء التعارض وهو القسم الأخير من كتابي نقد الخطاب السلفي، إذ اتضح لي أن الأربعة والأربعين وجهًا التي قذفها في وجوه المتكلمين لبيان فساد قانون تأويلهم لا تعود في الحقيقة إلا إلى ثلاثة أوجه أو أربعة لا غير، ولكنه يطرحها متفنّنًا منوّعًا طريقة عرضها مكثّرًا للأساليب، وإلا فالأوجه كلها لا تتجاوز ما ذكرتُه لمن يتأمّل، وهذا الأسلوب من شيخ الإسلام ثم ابن القيم يرحمهما الله مبثوث في كتبهما، فحين يقول: والرد على هؤلاء من ثلاثة وثمانين وجهًا فتهو تكثير للوجوه هو في حقيقة أمره تنويع للأسلوب وتكرار للأوجه الأساسية المعدودة من باب التجييش والتحشيد والدعم والتعزيز، والحال في الرد على المنطقيين هو الحال في غيره.

أقول: ولأن من أساليب ابن تيمية تكثير الأوجه تعزيزًا ودعمًا وحشدًا، فسنورد نقود ابن تيمية ثم نعيدها إلى أصولها وجذورها الأساسية، **وبعد هذا ننظر: أهذا حقًا هو غاية ما وصل إليه الفكر العربي؟ أم أن هذه الغاية معروفة وقديمة من قبل ابن تيمية؟!**

فنقول مستمدين العون من الله تعالى:

أقام ابن تيمية نقده لنظرية المناطقة (السلبية) في الحد والتي تقول: لا ينال الحد إلا بالتصوّر، إذ سلبوا معرفة التصور إلا بالحد، أقام نقده على أحد عشر وجهًا، ثم نقد قولهم بأن الحد يفيد التصور وهي نظريتهم (الإيجابية) إذ يوجبون أن الحد يفيد التصور، وقد نقد ابن تيمية هذه النظرية من عشرة أوجه، فتم بهذا نقده على واحد وعشرين وجهًا.

فما وجهة النقد التي وجهه إليهم ابن تيمية؟

أولاً: نقد ادعائهم سلب التصور إلا بالحد:

قدّم ابن تيمية أحد عشر وجهًا للرد على هذا الزعم أنقلها بتصرّف تجنبًا للتطويل، وبتسبيط يوضح المراد منها:

الوجه الأول: إن النافي عليه الدليل كالمثبت، وحين يقولون: إن التصور لا ينال إلا بالحد فهذه قضية سالبة، فأين الدليل عليها؟ ومناط هذا الوجه: (انعدام الدليل بحيث تكون الدعوى ما هي إلا مصادرة على المطلوب).

الوجه الثاني: إن كان الحد هو قول الحادّ (أي المعرِّف) فالحادُّ إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حدّ، فإن كان عرفه بحد، فالحدّ الثاني سيوجه له ما وجّه للأوّل: فيقال: والحد الثاني هل عرف بحد أو بغير حد فيلزم الدور أو التسلسل، وأما إن عرفه بغير حد بطل قولهم إذ بهذا يثبتون أنه عرف بغير حد (ومناط هذا الوجه: المصادرة على المطلوب)

الوجه الثالث: أن الأمم جميعها من أهل العلوم والمقالات والأعمال والصناعات يعرفون ما يحتاجون من الأمور دون أن يتكلموا بهذه الحدود، وهم يتصورون مفردات علومهم.(ومناط هذا الوجه: قيام الدليل الواقعي بخلاف الدعوى)

الوجه الرابع: لا يعلم الناس إلى الآن حدًّا مستقيمًا على أصول المناطقة، بل لا يسلم تصوّر من انتقاد، ولو كان التصور المنطقي لازمًا للجميع مع عدم الاتفاق على الحدود للزم من هذا أن الناس لا تتصور شيئًا، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق، وإذن فلا علم عند بني آدم من عامة علومهم، وهذا من أعظم السفسطة. (ومناط هذا الوجه: المصادرة على المطلوب).

الوجه الخامس: أن الحد عند المناطقة لا يحصل عندهم إلا بالحد الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة، وهو المركب من الجنس والفصل، وهذا الحد إما متعذر أو متعسّر، والمناطقة مقرون بذلك، وإذن فلا يكون هناك تصوّر لأي حقيقة من الحقائق، لكن الواقع أن الحقائق متصوّرة، فعلم استغناء التصور عن الحد. (ومناط هذا الوجه: المصادرة على المطلوب)

الوجه السادس: أن الحدود إنما هي للحقائق المركبة وهي الأنواع التي لها جنس وفصل، أما ما لا تركيب فيه وهو ما لا يدخل تحت جنس، فليس له حد لأنه غير مركّب، وهم مع ذلك قد عرفوه وتصوروه، فدلّ هذا على أنهم قد تصوّروا من غير حاجة إلى حد. (ومناطه أيضًا: المصادرة على المطلوب).

السابع: أن سامع الحد إن لم يكن عارفًا قبل ذلك بمفردات ألفاظ الحد ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام، والعلم بأن اللفظ دال على المعنى، وموضوع له مسبوق بتصور المعنى، وإن كان متصورًا لمسمى اللفظ ومعناه قبل سماعه؛ امتنع أن يقال: إنما يتصوره بسماعه. (ومناطه: المصادرة على المطلوب)

الثامن: إذا كان الحد قول الحادّ فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ؛ فإن المتكلم قد يصوّر معنى ما يقوله بدون لفظ، والمستمع يمكنه ذلك من غير مخاطب بالكلية، فكيف يقال: لا تتصور المفردات إلا بالحد؟ (ومناطه: المصادرة على المطلوب)

التاسع: إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح والأجسام التي تحمل هذه الصفات، أو الباطنة كالجوع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والألم والإرادة والكراهة وأمثال ذلك، وكلها غنية عن الحد. (مناطه: المصادرة على المطلوب).

العاشر: أنهم يقولون: للمعترض أن يطعن على الحد بالنقض في الطرد أو في المنع، وبالمعارضة بحد آخر، فإذا كان المستمع للحد يبطله بالنقض تارة وبالمعارضة أخرى، ومعلوم أن كليهما لا ينال إلا بعد تصور المحدود، علم أنه يمكن تصور المحدود بدون الحد. (مناطه: المصادرة على المطلوب).

الحادي عشر: إنهم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهيًا لا يحتاج إلى حد، وحينئذ فيقال: كون العلم بديهيًا أو نظريًا من الأمور النسبية الإضافية، فقد يكون النظري عند رجل بديهيًا عند غيره لوصوله إليه بأسبابه من مشاهدة أو تواتر أو قرائن، والناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتًا لا ينضبط فقد يصير البديهي عند هذا دون ذلك بديهيًا كذلك أيضًا بمثل الأسباب التي حصلت لهذا ولا يحتاج إلى حد (مناطه: الدليل الواقعي)

تلك هي الأوجه الأحد عشر التي اعترض بها ابن تيمية على القضية المنطقية السالبة: لا ينال التصوّر إلا بالحد.

ثانيًا: نقد ادعائهم إفادة الحد للتصوّر:

وقدّم فيه ابن تيمية نقدًا من عشرة أوجه أنقلها بتصرف وتبسيط غير مخل إن شاء الله كما الأولى:

الوجه الأول: أن الحد هو مجرد قول الحاد ودعواه، وحينئذ فلا يخلو: إما أن يكون المستمع عالمًا بصدق هذه الدعوى بدون الحاجة إلى قول الحاد أو لا، فإن كان عالمًا بصدقها فمعنى هذا أن مستغنٍ عن الحد، وإن لم يكن عالمًا بصدق هذه الدعوى لم يكن قول الحادّ في نفسه دليلاً على أن دعواه صادقة لاسيّما وهو غير معصوم (مناطه: المصادرة على المطلوب، ويلاحظ أنه تم ذكره أعلاه).

الوجه الثاني: أن المناطقة يقولون: إن الحد لا دليل عليه، وإنما يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة، فيقال: إذا لم يكن الحاد قد أقام دليلًا على صحة الحد امتنع أن يعرف المستمع المحدود به إذا جوز عليه الخطأ فإنه إذا لم يعرف صحة الحد بقوله وقوله محتمل الصدق والكذب امتنع أن يعرفه بقوله.

والخلاصة: أن تصور المحدود بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحادّ، وصدق قول الحادّ لا يعلم بمجرد خبره وقوله، وإذن فالمحدود لا يعرف بالحدّ (مناطه: المصادرة على المطلوب وهو أيضًا مكرر)

الوجه الثالث: أن الحد لو كان مفيدًا لتصوّر المحدود؛ لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد، لكن العلم بصحة الحد لا يمكن أن يعرف إلا بالعلم بالمحدود! فدل هذا على أن العلم بالمحدود مستغن عن الحد.(مناطه: المصادرة على المطلوب وهو مكرر)

الوجه الرابع: أنهم يحدون المحدود بالصفات التي يسمونها الذاتية والعرضية ويسمونها أجزاء الحد، وأجزاء الماهيّة والمقوّمة لها والداخلة فيها، ونحو ذلك من العبارات، فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع تصوره، وإن علم أنه موصوف بتلك الصفات كان قد

تصوره بدون الحد، فيثبت بهذا على التقديرين أن العلم بالمحدود مستغن عن الحد (مناطه: المصادرة على المطلوب وهو مكرر).

الوجه الخامس: أن التصورات المفردة امتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن يعلم بالحد؛ لأن الذهن إن كان شاعرًا بها امتنع الطلب؛ لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإن لم يكن شاعرًا بها امتنع من النفس أن تطلب ما لا تشعر به، فإن الطلب والقصد مسبوق بالشعور (مناطه: المصادرة على المطلوب ومكرر عن الوجه الخامس المتعلق بتركيب الحد أعلاه).

الوجه السادس: أن يقال: المفيد لتصور الحد عندهم هو الحد العام المؤلف من الذاتيات دون العرضيات، ومبنى هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعرضي، وهم يقولون: الذاتي ما كان داخل الماهية، والعرضي ما كان خارجًا عنها، وقسموه . يعني العرضي . إلى لازم للماهية ولازم لوجودها.

وهذا الكلام مبني على أصلين:

الأصل الأوّل: دعواهم أن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، وهو شبيه بقول من يقول: المعدوم شيء [فتأمل أيها القارئ دقة ابن تيمية حين جعل كلامهم شبيهًا بكلام القائلين بشيئية المعدوم والمرزوقي يرى كلا القولين شيئًا واحدًا لجهله، فإن من يقول بشيئية المعدوم لا يعني البتة إلا أنه ثابت في العلم لا أنه موجود خارجًا كما يقول المناطقة الذين يرد عليهم ابن تيمية هذه الميتافيزيقا، فتأمل مرة بعد أخرى]، وهو [يعني القول بوجود المعلومات والماهيّات الكلية ثابتة في الخارج] من أفسد ما يكون، وأصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد ويميَّز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ونحو ذلك؛ فقالوا: لو لم يكن ثابتًا لما كان كذلك، كما أنا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، **فتخيل الغالط أن هذه الحقائق والماهيّات أمور ثابتة في الخارج**.

الأصل الثاني: هو الفرق بين اللازم للماهية والذاتي لا حقيقة له، فإنه إن جعلت الماهية التي في الخارج مجردة عن الصفات اللازمة وأمكن أن يجعل الوجود الذي في الخارج مجردًا عن هذه الصفات اللازمة وإن جعل هذا هو نفس الماهية بلوازمها؛ كان هذا بمنزلة أن يقال: هذا الوجود بلوازمه، وهما باطلان، فإن الزوجية والفردية للعدد مثلاً مثل الحيوانية والنطق للإنسان، وكلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف مع الصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة، وما ذكروه من أن ما جعلوه هو الذاتي يتقدم بصورة في الذهن فباطل من وجهين:

أحدهما: أن هذا خبر عن وضعهم، وهم يؤخرون ما يشاؤون ويقدمون ما يشاؤون، فهو تحكّم منهم محض، ومعرفة هذا الذاتي المقوم للماهية إما أنه يعرف بالفطرة وإذن فلا حاجة لحدودهم، أو يعرف من خلال حدودهم وهي مجرد أخبار وأوصاف قد تصدق وقد تكذب، فكيف نعلم صدقهم فيها؟ وإذن فلا حاجة لهذه الحدود.

ثانيهما: أن كون الوصف ذاتيًا للموصوف هو أمر تابع لحقيقته التي هو بها سواء تصورته أذهاننا أو لا، فلا إذا كان أحد الوصفين ذاتيًا دون الآخر أن يكون الفرق بينهما يعود إلى حقيقتهما الخارجية الثابتة بدون الذهن، وإما أن يكون بين الحقائق الخارجية ما لا حقيقة له إلا مجرد التقدم والتأخر في الذهن، فهذا لا يكون إلا تكون الحقيقة والماهية هي ما يقدّر في الذهن لا ما يوجد في الخارج، وذلك أمر يتبع تقدير صاحب الذهن، وحينئذ فيعود حاصل هذا الكلام إلى مقدرات ذهنية لا حقيقة لها في الخارج.(مناطه: المصادرة على المطلوب وهو مكرر أيضًا عن الوجه الخامس السابق، والوجه الخامس الآخر فكلاهما متعلق بتركيب الحد وامتناع تعلقه المركب بالبسائط غير المركبة)

الوجه السابع: أن يقال: هل يشترطون في الحد التام وكونه يفيد تصور الحقيقة أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا؟ فإن شرطوا: لزم استيعاب جميع الصفات، وإن لم يشترطوا واكتفوا بالجنس القريب دون غيره فهو تحكم محض، ومعلوم أن الحقيقة لا تختلف باختلاف الأوضاع فقد تبين أن ما وضعوه هو من باب الوضع والاصطلاح الذي جعلوه حقائق ذاتية [لأن الماهيّات في الأذهان لا في الأعيان]، كمن يجيء إلى شخصين متماثلين فيجعل هذا مؤمنًا وهذا كافرًا، وهذا عالمًا وهذا جاهلاً، وهذا سعيدًا وهذا شقيًا، من غير افتراق بين ذاتيهما بل بمجرد وضع وضعه [لأن من يعرّف الماهيّات بلوازم رآها هو ليست من الجنس القريب هو أيضًا وصف الموجودات الخارجية بصفات ذاتية لها فما الفرق على التحقيق بين هذا وذاك إلا محض التحكم؟] (أيضًا مناطه الدليل الواقعي القائم على اختلاف التصورات تبعًا للناظرين واختلاف الحدود بحسب ذلك وإذن فهو مكرر).

الثامن: أن اشتراطهم ذكر الفصول المميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي غير ممكن؛ إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له في العموم والخصوص إلا ويمكن الآخر أن

يجعله عرضيًا لازمًا للماهية.(مناطه الدليل الواقعي القائم على اختلاف التصورات تبعًا لاختلاف الناظرين واختلاف الحدود بحسب ذلك، وهو مكرر).

التاسع: أنه يلزمهم الدور حين يقولون: إن المحدود لا يتصوّر إلا بذكر صفاته الذاتية، ثم يقولون: الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره، فإذا كان المتعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته الذاتية، ولا يعرف أن الصفة ذاتية حتى يتصور الموصوف الذي هو المحدود، وإذن فتتوقف معرفة الماهية على معرفة صفاتها الذاتية، وصفاتها الذاتية المقومة تتوقف على معرفة الماهية!

وإذن فالحد لا يفيد التصور، والتصور في غنى عنه. (مناطه: المصادرة على المطلوب، وهو مكرر).

العاشر: أن بينهم نزاعًا في هذا الباب، وما استلزم تكافؤ الأدلة فهو باطل [هذا مع قول ابن تيمية في موطن آخر:" **والصواب الذي عليه السلف والجمهور أنه لا بد في كل حادثةٍ من دليلٍ شرعيٍ فلا يجوز تكافؤ الأدلة في نفس الأمر لكن قد تتكافأ عند الناظر لعدم ظهور الترجيح له وأما من قال: أنه ليس في نفس الأمر حق معين بل كل مجتهدٍ عالمٍ بالحق الباطن في المسألة وليس لأحدهما على الآخر مزية في علمٍ ولا عملٍ فهؤلاء قد يجوزون أو بعضهم تكافؤ الأدلة ويجعلون الواجب التخيير بين القولين وهؤلاء يقولون ليس على الظن دليل في نفس الأمر؛ وإنما رجحان أحد القولين هو من باب الرجحان بالميل والإرادة كترجيح النفس الغضبية للانتقام والنفس الحليمة للعفو. وهذا القول خطأ؛ فإنه لا بد في نفس الأمر من حقٍ معينٍ يصيبه المستدل تارةً ويخطئه أخرى**[336]"، مما يعيدنا إلى ما قررناه من قبل من اختلاف كلام ابن تيمية بين مقام النقض والهدم ومقام الإبرام والبناء؛ فتدبّر]. (قائم على الدليل الواقعي القائم على اختلاف الناظرين، وإذن فهو مكرر).

وبعد، فحين نتأمل ما وجهه ابن تيمية من نقد لمقولة الحد المنطقية سلبًا وإيجابًا، سنجد أن تلك الأوجه البالغة واحدًا وعشرين وجهًا (أحد عشر وجهًا لنقد القضية المنطقية السلبية . لا ينال التصور إلا بالحد .، وعشرة أوجه لنقد القضية المنطقية الإيجابية . الحد يفيد التصور) سنلاحظ ما يلي . وأرجو أن يتنبه القارئ الكريم لهذا ويدقق النظر فيه .:

[336]) مجموع الفتاوى 10: 272

أما الأوجه الأحد عشر فهي تعود على التحقيق إلى وجه واحد منطقي، ووجه آخر واقعي، أما الوجه المنطقي فالوجه الثاني من أوجه ابن تيمية يغني عن جميع الأوجه الأخرى التي من جنسه، وهو قوله:" فيقال إذا كان الحد قول الحاد فالحاد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حدٍ؛ فإن كان الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول وهو مستلزم للدور أو التسلسل وإن كان الثاني بطل سلبهم وهو قولهم: إنه لا يعرف إلا بالحد".

ومعناه أنه:

إذا كان الحد هو قول الحادّ (أي المعرِّف) فالحادُّ إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حدّ، فإن كان عرفه بحد، فالحدّ الثاني سيوجه له ما وجّه للأوّل: فيقال: والحد الثاني هل عرف بحد أو بغير حد؟ وهكذا فيلزم الدور أو التسلسل، وأما إن عرفه بغير حد بطل قولهم إذ بهذا يثبتون أنه عرف بغير حد.

وأما الوجه الآخر الواقعي فهو الوجه الثالث الذي يقول فيه:"أن الأمم جميعهم من أهل العلوم والمقالات وأهل الأعمال والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد، ولا نجد أحدًا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب، ولا أهل الصناعات؛ مع أنهم يتصورون مفردات علمهم، فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود".

كل الأوجه الأحد عشر التي ذكرها ابن تيمية في نقده للقضية السلبية (لا ينال التصور إلا بالحد) تعود إلى هذين الوجهين كما سأوضح.

والآن نسأل: كيف يكون الوجه الثاني (المنطقي) [الوجه الثاني في نقد قضيتهم السلبية: لا يتحصل التصور إلا بالحد] هو أصل جميع الأوجه الأخرى المتصلة به؟

والوجه الثالث (الواقعي) [الوجه الثالث في نقد قضيتهم السلبية: لا يتحصل التصور إلا بالحد] هو أصل جميع الأوجه الأخرى المتصلة به؟

حين يقرر مدّعٍ أن التصور لا ينال إلا بالحد.

فهذا الحد ما هو إلا قول وخبر ودعوى تحتاج إلى دليل، فإن استدل على الحد بالحد نفسه كان ذلك مصادرة على المطلوب واستدلالاً للدعوى بالدعوى نفسها وهكذا فستبقى القضية مفتقرة

للدليل، وإذن فلا بد من الاستدلال بما هو خارج الدعوى، وحين نريد أن نستدل بما هو خارج الدعوى فأمر من أمرين: إما أن نستدل بدعوى أخرى (أو حد آخر) فسنقع في الإشكال نفسه . دوران أو تسلسل . ولا بد حينئذ من الانتهاء إلى أمر مغن عن كل دعوى وعن كل حد، وبهذا يثبت استغناء التصور عن الحد.

ومن هنا تقوم الوجوه الأخرى على هذا الأساس الباطل بسبب دورانه المنطقي، على الوجه الذي بينته، ولكن ابن تيمية شرح هذه المصادرة وطرقها من أوجه متعددة كلها تعود إلى هذا الوجه الثاني الذي سلطت الضوء عليه.

فيقال للمناطقة: إن كلامكم لا دليل عليه سوى محض الدعوى التحكّمية (الوجه الأول)، والدعاوى تختلف في تعريف الماهيّات فلا بد من فصل يرجح أحد الأقوال على أخرى وهذا الفصل لا يجوز أن يكون حدًّا لأنه سيؤدي إلى الدور، فلا بد من سبيل آخر للتصور غير الحد وبهذا يثبت الاستغناء عن الحد لتحصيل التصور (الوجه الرابع)، وإذا كانت الماهيّات المركبة مكونة من ذاتيات بسيطة، وكانت الذاتيات البسيطة غير مركّبة فلا يمكن حدها البتة بقولٍ شارح لأنه يلزم منه التركيب مع أنها بسيطة لا تركيب فيها وإذن فهو ممتنع، وهنا تقوم مصادرة على المطلوب للحد فالماهيّات لا تتصوّر إلا بالحد، ولا يمكن أن تحد إلا بمعرفة الذاتيات، والذاتيات يمتنع معرفتها بالحد لأنها بسائط والحد يلزم منه التركيب، وهكذا تكون النتيجة: لا تعرف الماهيّات إلا بذاتياتها البسيطة، ولكن ذاتياتها البسيطة لا تعرف إلا بالحد! فوقعت المصادرة والدوران، ولكننا نتصور البسائط بلا حد فثبت استغناء التصور عن الحد (الوجه الخامس والسادس).

وإذا كان الحد قولاً فلا بد أن يفهم، فإذا فهم السامع فقد عرف معاني يتصورها مسبقًا بحسه الظاهر . ذوقًا ولمسًا وشمًا .. إلخ . أو بحسّه الباطن . حبًا وبغضًا وإرادة .. إلخ . وإذن فهو مستغن عن الحد، وقد زعمتم أنه لا يتصور إلا بالحد فهذا دور ومصادرة (الوجه السابع والثامن والتاسع)، ثم إنكم تقولون إن للمعترض أن يطعن على الحد بالنقض والمعارضة، ولكن هذا الطعن على الحد لا بد له من تصور للمحدود سابق على الحد، وقد زعمتم أن التصور لا ينال إلا بالحد فهو أيضًا مصادرة (الوجه العاشر).

وهكذا رأينا أن الوجه الثاني هو الوجه الأصل وبني عليه تلك الوجوه الأخرى الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر، فهي ليست إلا شرحًا لهذا الوجه بطرق مختلفة ليس إلا.

أما الوجه الآخر وهو الوجه الواقعي كما أسميته فهو (الوجه الثالث) العائد إلى واقع الناس على اختلاف توجهاتهم فكلهم يتصورون مفردات ما صرفوا همتهم إليه دون الحاجة إلى حد، وقد زعمتم ألا تصور إلا بالحد! ثم الناس في تصوراتهم مختلفون (الوجه الرابع) فما يراه أحد بديهيًا يراه سواه ظنيًا بسبب اختلاف إدراكاتهم (الوجه الحادي عشر) [وهذا ليس قولاً من ابن تيمية بالنسبية كما يفهم المرزوقي بل هو شرح لحال الناس وعلمهم وليس قولاً باستحالة معرفة البدهيات أو غيرها كما يستنتج المرزوقي فيجعل ابن تيمية سفسطيًا، مغفلاً سياسة ابن تيمية في نصرة ما يعتقد أنه الحق بما يراه مناسبًا للهدم كما بينّا سابقًا].

وهكذا فكل نقود ابن تيمية تعود إلى التحقيق إلى وجهين أصليين هما الوجه الثاني، والوجه الثالث من ردّه على القضية السلبية . لا ينال تصور إلا بحد . وما بناه عليهما ما هو إلا شرح لهذين الوجهين بطرق متعددة لا أكثر.

فهذا هو ما يتعلق بنقده للقضية السلبية (لا يمكن حصول التصور إلا بالحد).

أما ما يتعلق بنقده للقضية الموجبة وهي أن (الحد يفيد التصور) فسنتعامل مع الأوجه النقدية بالطريقة نفسها لنرى أنها كلها تعود إلى ذينك الوجهَين لا أكثر.

ولا داعي للتطويل بتفصيل الأمر لأن مناط النقدين واحد: هو أن التصور ليس مشروطًا بالحد، سواء قلنا: لا ينال الحد إلا بالتصور، أو قلنا: إن الحد يفيد التصور.

فمن قال إن الحد يفيد التصور فستثار في وجهه الاعتراضات السابقة نفسها، من حيث كون الحدّ مجرد دعوى وخبر لا بد لها من دليل، فلا يمكن التأكد من هذا بحد آخر وإلا لزم الدور أو التسلسل، وحينئذ فلا يمكن الركون إلى الحد ابتداء لإفادة التصوّر، والماهيّة مركبة من ذاتيات بسيطة ولكنّ الحد مركّب، فيستحيل الحدّ إذن في التعريف بالذاتيات، وإذن فلا يلجأ إلى الحد وإلا لزم الدور وإلا كانت النتيجة هكذا: لا تعرف الماهيّات إلا بالحد، ولا يقوم الحدّ إلا بالعلم بالصفات الذاتية التي للماهيّات، ولكن الصفات الذاتية للماهيّات لا يمكن معرفتها إلا بالحدّ! وهذا هو الدوران المنطقي المحال.

والحاصل أن كل الأوجه السابقة تعود إلى وجهين أساسيين:

1. **أن الناس يتصورون المفردات ولا يحتاجون إلى هذا الحد، وتصوراتهم مختلفة وقد تقرر أنها لا تعود إلى الحد.**
2. **أن الحد مجرد قول وخبر قد يصدق أو يكذب، وصدقه أو كذبه لن ينبني على حد آخر وإلا لزم الدور أو التسلسل، وإذن فالتصورات لا تنبني على الحدود.**

فهل قدّم ابن تيمية جديدًا بذلك النقد حتى يقال: إنه الغاية التي وصل إليها الفكر العربي؟!

حين نرجع إلى كتاب شرح عيون الحكمة لفخر الدين الرازي، نجد أنه يبدأ بعلم المنطق، فيقول:" المسألة الأولى: في بيان المنطق ما هو؟"

ثم يقول:" اعلم أنا إذا أدركنا أمرًا من الأمور؛ فإن لم نحكم عليه بحكم البتة نفيًا كان أو إثباتًا؛ فذاك هو التصوّر، وإن حكمنا عليه بحكم نفيًا كان أو إثباتًا؛ فذاك هو التصديق".

ويضيف:"إذا عرفت هذا فنقول: إما أن تكون جميع التصورات والتصديقات غنية عن الاكتساب . وهو محال . لأنا نعلم بالضرورة: أن علمنا بحدوث العالم ووحدة الصانع ليس بضروري، أو يكون كسبيًا، وذلك الاكتساب لا يحصل بأي طريق كان، والعلم به أيضًا ضروري، بل لا بد من شرائط خاصة، والعلم المتكفل ببيان تلك الشرائط هو المنطق".

هاهنا يعرض الرازي سؤالات واعتراضات المعترضين على هذه المقدّمة فيقول:

"فإن قيل: السؤال عليه من وجوه:

الأول: أن اكتساب العلم إن لم يتوقف على المنطق، فقد بطل قولكم، وإن توقف؛ فهذا المنطق: إن كان ضروريًا فليستغن عن تعلمه، وإن كان كسبيًا فليفتقر إما إلى نفسه، وإما إلى منطق آخر.

الثاني: أنا نرى أكثر أهل الدنيا من أرباب العقول السليمة والطباع المستقيمة يتكلمون على أحسن الوجوه استدلالاً واعترافًا مع أنهم لا يعلمون شيئًا عن المنطق.

الثالث: أن التصورات غير كسبية، ولا تكون البديهيات كسبية، فلا يكون لزوم اللازم الأول عن تلك البديهيات كسبيًا، فلا يكون لزوم شيء من العلوم عن علم آخر يتقدمه كسبيًا، فيكون المنطق ضائعًا.

فهذه مقدمات خمس:

المقدمة الأولى:

في أن التصورات غير كسبية

وبيانها من وجهين:

الأول: طالب التصور إما أن يكون له شعور بذلك المطلوب أو لا يكون؛ فإن كان الأول فقد امتنع الطلب؛ لأن تحصيل الحاصل محال، وإن كان الثاني فقد امتنع الطلب أيضًا؛ لأن ما لا يكون مشعورًا به بوجه ما؛ كان الإنسان غافلاً عنه، والغافل عن الشيء مطلقًا يمتنع أن يكون طالبًا مطلقًا.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون مشعورًا به من وجه دون وجه؛ فيكون الطلب لتكميل ذلك الناقص؟ لأنا نقول: الوجه المشعور به غير الوجه الذي هو غير مشعور به؛ لامتناع توارد النقيضين على الموضوع الواحد، وإذا ثبت التغاير بين الوجهين فالوجه المعلوم يمتنع طلبه؛ لامتناع تحصيل الحاصل، والوجه الذي هو غير معلوم يمتنع طلبه أيضًا؛ لأن المغفول عنه لا يكون مطلوبًا.

الثاني: هب أن التصور في الجملة قد يكون ممكن الطلب، إلا أن التصورات التي منها تأتلف تلك التصديقات البديهية لا تكون كسبية؛ لان تلك التصورات شرائط تلك التصديقات الغنية عن الاكتساب، وما يكون شرطًا لغير المكتسب، لا يجب أن يكون مكتسبًا، فثبت أن التصورات التي منها تأتلف المقدمات البديهية غير مكتسبة.

المقدمة الثانية

في بيان إثبات أن التصورات لما لم تكن مكتسبة وجب ألا تكون المقدمات البديهية كسبية

والدليل عليه: أن المقدمة البديهية هي التي يكون مجرد حضور موضوعها ومحمولها كافيًا في جزم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر بالنفي او الإثبات، وإذا ثبت هذا فنقول: إن حصلت ماهية الموضوع والمحمول في الذهن؛ لزم حصول التصديق لزومًا ضروريًا، وإن لم يحصلا أو لم يحصل أحدهما؛ امتنع حصول ذلك التصديق، فثبت أن حصول المقدمات البديهية غير كسبي.

المقدمة الثالثة

في إثبات أن البديهيات لما لم تكن كسبية، لم يكن لزوم اللازم الأول عن تلك البديهيات كسبيًا

والدليل عليها: أن تلك البديهيات التي هي المستلزمة لحصول تلك النتيجة الكسبية إن كانت مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في ذلك الاستلزام كان حصول النتيجة واجبًا . لزومًا ضروريًا . وإن لم تكن مستجمعة لكل تلك الجهات؛ فحينئذ لا بد معها من قيد آخر، وذلك القيد إن كان بديهيًا . فقد عاد الكلام الأول عن تلك البديهيات . ليس بكسبي.

المقدمة الرابعة

في بيان أن الحال في لزوم كل علم عمّا قبله؛ وجب أن يكون كذلك

والأمر فيه ظاهر؛ لأن الكسبي الثاني بالنسبة إلى الكسبي الأوّل؛ كالكسبي الأوّل بالنسبة إلى البدهيات، وحينئذ يجري ذلك الدليل فيها أيضًا.

المقدمة الخامسة

في أنه متى كان الأمر كذلك لم يكن في المنطق منفعة

وتقريره: أن المنطق . كما قيل . آلة صناعية، يصون الإنسان بها فكره عن الغلط، وذلك إنما يعقل في الأمور التي تكون بفكره واختياره؛ فإذا كانت العلوم بأسرها خارجة عن الاختيار؛ لم يكن في المنطق فائدة[337]".

فلاحظ اعتماده هنا على الوجهين نفسهما اللذين ترجع إليهما نقدات ابن تيمية:

الوجه الأوّل: هو أن الناس مستغنون عن المنطق في معارفهم.

الوجه الثاني: أن التصورات ليست كسبية، أي أنها لا تحتاج إلى الحد، وقد ادعى المناطقة أن التصور يكتسب بالحد فصادروا على المطلوب، ولا يمكنهم إثبات ذلك بالحد البتة، وإلا فيلزم الدور أو التسلسل، وإذن فلا حاجة للحد كشرط للتصور، وكذا لا حاجة بعد هذا للتصديقات لأنه بمجرد استجماع البديهيات لاستلزام النتيجة فستتحقق النتيجة ضرورة بدون حاجة إلى ما يقرره المناطقة من كليات وقياسات ومواد وأشكال وأضرب.

وهكذا فلا حاجة للمنطق.

أما بخصوص الماهيّات وتكونها من الذاتيات ثم اشتراط الحد لمعرفة الماهيّات، غير أن الماهيّات لا تعرف إلا من خلال المقوّمات الذاتية وهي بسائط، والبسائط لا تعرف بالحد، فيلزم توقف معرفة الماهيات على الحد، وتوقف الحد على ذاتيّاتها التي لا تعرف بالحد، وهو دوْر.

فانظر إلى الاعتراضات التي يطرحها الرازي حول مشروطية معرفة الماهية بمعرفة أجزائها؛ لتعلم هل قدّم ابن تيمية شيئًا جديدًا أو لا، قال الرازي في شرح عيون الحكمة حول الماهيّات واشتراط معرفة ذاتياتها المقوّمة حاكيًا عمّن يعترض على هذا:

"السؤال الأوّل: إنكم قلتم: وجود الماهيّة موقوف على وجود أجزاء الماهيّة، لكن أجزاء الماهيّة هي عين الماهيّة، فيلزم كون الماهيّة موقوفة على نفسها وهو محال.

السؤال الثاني: أنكم ذكرتم أن العلم بالماهية موقوف على العلم بأجزاء الماهيّة، وهذا باطل من وجوه:

---

[337]) شرح عيون الحكمة ج1: 43 . 46.

أحدها: أن الجسم عند المتكلمين مؤلف من الأجزاء التي لا تتجزّأ، وعند الفلاسفة مؤلف من الهيولى والصورة، ثم إن جمهور الخلق يعرفون كون الجسم حجمًا ممتدًّا في الجهات، مع أنه لا يخطر ببالهم كونه مؤلفًا من الأجزاء التي لا تتجزأ، ولا كونه مؤلفًا من الهيولى والصورة، فإن التزم ملتزم بأن الجسم في نفسه حقيقة واحدة وأنها غير مركبة من الهيولى والصورة فلا شك أن بدن الإنسان مركب من الأعضاء البسيطة، ثم إن الواحد منا يعلم بدن نفسه، وإن كان لا يعرف الأعضاء البسيطة التي منها تألف ذلك البدن، وقد يعرف الكرياس الواحد [يبدو أنه ضرب من الألبسة] مع أنه لا يعرف الخيوط التي منها يتألف ذلك الكرياس، وقد يعرف الجدار المعين مع أنه لا يعرف اللبنات التي منها يركب ذلك الجدار، وكل ذلك نقض لقولكم: العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد من مفرداته.

وثانيها: أن الفلاسفة يقولون: ماهية الإنسان هي أنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة: مغتذٍ، نامٍ، حساس، متحرك بالإرادة، ناطق. بل إن كل إنسان يعلم كونه (إنسان) علمًا ضروريًا، مع أنه لا يكون عالمًا بكونه مركبًا من هذه التفاصيل، وذلك يدل على أن العلم بالماهيّة لا يكون مشروطًا بالعلم بأجزائها.

وثالثها: أن ذات كل إنسان هي نفسها الناطقة التي هي جوهر مجرّد، وعلم كل واحد بأنه هو علم بديهي، والجوهر مقول على ما تحته قول الجنس، فتكون الجوهرية جزءًا من ماهيّة النفس الناطقة، فلو كان العلم بالشيء مشروطًا بالعلم بأجزاء قوامه؛ لوجب أن يعلم كل واحد أن المشار إليه بقوله : (أنا) جوهر قائم بالنفس، ولو كان الأمر كذلك لما جوّز من العقلاء كون النفس كون نفس المزاج[338]".

تلك الاعتراضات يضعها الرازي على ألسنة الخصوم لكي يجيب عنها، وقد أجاب عن تلك الاعتراضات ومنها ما ينقله عن ابن سينا نفسه للجواب عنها، وكان من تلك الأجوبة قول ابن سينا:"إنا لا ندّعي أن العلم بالماهيّة المركبة مشروط بتقدم العلم بأجزاء تلك الماهيّة على سبيل التفصيل، بل ندّعي أن تلك الأجزاء لا بد وأن تكون بحيث إذا خطرت على بالبال؛ فإنه يحكم العقل بكون تلك الماهيّة مؤلفة منها".

يقول الفخر الرازي معلّقًا على كلام الشيخ الرئيس:" وهذا الجواب عندي ليس كما ينبغي؛ وذلك لأنه إما أن نسلم بأن العالم بتلك الماهيّة عالم بأجزائها أو لا نسلّم ذلك، فإن لم نسلّم ذلك؛ فقد

---

[338]) شرح عيون الحكمة ج1: 61، 62

بطل قوله: العلم بالماهيّة مسبوق بالعلم بأجزائها، وسقط ذلك بالكليّة، وإما أن نسلم بذلك، فالعالم بالماهية فالعالم بأجزاء الماهيّة لا بد وأن يكون عالمًا بكل واحد واحد من تلك الأجزاء ويكون علمه بكل واحد منها غير علمه بالآخر، ولا متعنى للتفصيل التام إلا ذلك، فكان قوله: العلم بالماهيّة غير مشروط بالعلم بأجزائها على سبيل التفصيل يكون خطأ[339]".

فانظر إلى هذا الوجه أيضًا وتأمل كلام ابن تيمية السابق حين يقول:" الوجه السابع: أن يقال: هل يشترطون في الحد التام وكونه يفيد تصور الحقيقة أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا؟ فإن شرطوا: لزم استيعاب جميع الصفات، وإن لم يشترطوا واكتفوا بالجنس القريب دون غيره فهو تحكم محض".

وكذلك يقول الرازي في مسألة الدور في مسألة معرفة الماهية وتوقفها على أجزائها، ثم توقف معرفة أجزائها على معرفتها، يقول . على لسان المعترضين .:"ولقائل أن يقول: إن السؤال على هذه الكلمات من وجوه:

السؤال الأوّل: أن تعريف الماهيّة بمجموع أجزائها: تعريف الشيء بنفسه؛ لأن مجموع أجزاء الماهيّة ليس إلا نفس الماهية.

السؤال الثاني: أنا إذا جعلنا أحد أجزاء الماهيّة معرفًا للماهيّة فمن المعلوم أن تلك الماهيّة عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع سائر الأجزاء، وتعريف المجموع لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزاء المجموع؛ فإذا جعلنا أجزاء المجموع معرِّفًا لذلك المجموع؛ لزم كون ذلك الجزء معرفًا لنفسه ومعرفًا لسائر الأجزاء، لكن كونه معرفًا لنفسه محال، وكونه معرفًا لسائر الأجزاء من باب تعريف الشيء بالأمور الخارجة عنه، وسيأتي بيان أن هذا القسم باطل.

السؤال الثالث: إن تعريف الشيء بالأمور الخارجة عنه ممتنع؛ لأنه لا يمتنع في بديهة العقل كون الماهيّات المختلفة مشتركة في نفس اللوازم، وإذا كان كذلك لم يمتنع في هذا الوصف كونه حاصلاً في سائر الماهيّات، وبتقدير أن يكون الأمر كذلك؛ لم يصلح لتعريف الماهيّة، وعلى هذا التقدير لا يمكن جعل الوصف معرفًا لهذه الماهيّة، إلا إذا عرف أن هذا الوصف مختص بهذه الماهيّة لكن العلم بهذا المعنى يتوقف على العلم بهذا الوصف، وعلى العلم بهذه الماهيّة، فلو استفدنا العلم بهذه الماهية، والعلم بهذا الاختصاص؛ لزم الدور، وإنه محال[340]".

---

[339]) شرح عيون الحكمة ج1: 62

[340]) شرح عيون الحكمة ج1: 92، 93

وهكذا فانظر إلى كلام الرازي ثم قارن بينه وبين ما قاله ابن تيمية تجد الأمر قريبًا جدًا، تجد أن ما قرره الرازي من اعتراضات على المنطق ـ وقد أجاب عنها ـ واعتراضات ابن تيمية كلها تعود إلى هذين الأصلين اللذين زعمتُ رجوع الاعتراضات إليهما، وإن اختلفت التعبيرات، وقارن أيضًا كلام ابن تيمية عن الماهيّات واشتراط معرفتها بمعرفة أجزائها وأن ذلك يمتنع أن يكون بالحد، بكلام الرازي فستجد أنهما يرجعان إلى أصل واحد وإن اختلفت طريقة الطرح، لكن المأخذ واحد.

وإذن فهذه الغاية التي بلغ إليها الفكر العربي بنقد المنطق معروفة سلفًا، وابن تيمية لا ينكر ذلك بل يعترف ـ بتواضع العلماء ـ بإفادته من علماء الكلام في هذا ـ وإن خالفهم بل قسا عليهم كثيرًا ـ وهذا من إنصافه الذي لا يتحلى به المرزوقي.

وبعد أن أثبتنا أن ابن تيمية يقول بالسببية الضرورية، والطبائع وإمكان العلم بها، وبالكلي الطبيعي، وبالمطابقة بين ما في الأذهان وما في الاعيان، وأثبتنا أن نقده للمنطق ـ الحد نموذجًا ـ أمر مطروق ومعروف ومشهور ومبحوث وسابق ـ وابن تيمية يقر بهذا وبتواضع ـ ودللنا على هذا بما ساقه الرازي ـ على لسان خصوم المنطق ـ من اعتراضات وسؤالات وإيرادات.

وبما أثبتناه هذا يسقط كل البنيان الذي يقيمه المرزوقي من دعاوى يحمّل ابن تيمية وزرها، وبهذا نفهم حجم الأدلجة والتمويه والتضليل ـ إن أسأنا الظن ـ أو الجهل وسوء الفهم والفهاهة والضعف ـ إن أحسنّا الظن ـ، وأرى أن كفة إساءة الظن ترجح لما يحفّ حولها من قرائن.

وبهذا نكون عرفنا كيف يقرأ المرزوقي، وبأي عقل؟

لكن السؤال هنا: **هل ابن تيمية فقط الذي تعامل معه المرزوقي بهذه الطريقة؟** أم هي طريقة المرزوقي مع جميع الفلاسفة الذين قدّمهم في الصراع المتخيّل بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة؟

دعونا إذن نناقش بإيجاز شديد ما يقوم عليه هذا الصراع ونأخذ عليه مثالاً واحدًا هو الفارابي، ونقارن بين ابن تيمية والمرزوقي في كيفية قراءتهما للفارابي.

نموذج آخر مختصر عن كيفية قراءة المرزوقي

أولاً: الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة: الصراع والتفاعل:

وهو ما يوضحه المرزوقي تفصيلاً في كتابه (تجليات الفلسفة العربية)، ويقص علينا قصته من المبدأ إلى المنتهى.

من المبدأ . منذ نشأت الحنيفية المحدثة كما يسميها في صراعها وصدامها ومقاومتها للأفلاطونية المحدثة . وحتى المنتهَى بثورة ابن تيمية لتحقيق جوهر الحنيفية المحدثة الذي لم يتحقق بعد تردّ طويل استمر قرونًا طويلة حتى حققه شيخ الإسلام خلال نقده الميتافيزيقي لمنطق أرسطو.

هذه العلاقة الصدامية بين الأفلاطونية المحدثة (الواقعية/ أفلوطين)، والحنيفية المحدثة (الاسمية/محمد) هو الدافع المحرك للفلسفة العربية وهو مفسّر منطق تاريخها وتطورها الذي بلغ الغاية لدى ابن تيمية وابن خلدون.

إن طبيعة الأفلاطونية المحدثة الواقعية تنافي طبيعة الحنيفية المحدثة الاسمية، فالأولى تقتضي التخلص من الثانية، والثانية تقتضي التخلص من الأولى، ولهذا لا عجب أن نشهد في مراحل متعددة انفجارًا بين المنظومتين يحدث الفصل بينهما بعد الوصل المتكلف واللجوء للحلول الوسطى للجمع بينهما[341].

ويقترح المرزوقي هذا الترتيب لسيرورة هذا الصراع:

1. مرحلة الوصل بين حدّيْ الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو):
   أ. الوصل ذو الميل الأرسطي (المشائية الأولى/ الفارابي)
   ب. الوصل ذو الميل الأفلاطوني (الصفوية الأولى/ إخوان الصفا)
2. مرحلة الانفجار بظهور آثار الصدام في فلسفة ابن سينا.
3. مرحلة الفصل بعد الانفجار السينوي:
   أ. الفصل ذو الميل الأرسطي (ابن رشد/ المشائية الثانية)
   ب. الفصل ذو الميل الأفلاطوني (الإشراقية أو الصفوية الثانية)

أما في شأن الحنيفية المحدثة فتقوم سيرورة صراعها على هذا النحو:

1. مرحلة الوصل بين حدّي الحنيفية المحدثة:
   أ. الوصل ذو الميل التوراتي (الأشعرية)
   ب. الوصل ذو الميل الإنجيلي (البهشمية)
2. مرحلة الانفجار كما ظهرت آثاره في فلسفة الغزالي.
3. مرحلة الفصل:
   أ. الفصل ذو الميل التوراتي الكلام الثاني المستوعب للسينوية (فخر الدين الرازي)
   ب. الفصل ذو الميل الإنجيلي التصوف الثاني بعد استيعابه للغزالي (الحاتمية)[342]

وهنا نقف ثلاث وقفات:

الوقفة الأولى: دعوى اسمية الحنيفية المحدثة:

---

[341]) تجليات الفلسفة 51

[342]) تجليات الفلسفة 51، 52

هذا التقسيم المرحلي الذي افترضه المرزوقي، وهو قائم على مصادرة تقوم على أن الحنيفية المحدثة هي بالضرورة اسمية! ولم نر المرزوقي قدم أي دليل قرآني على هذا الزعم! فإن الحنيفية في مدونتها الأساسية لم تنص على أنها اسمية ولا واقعية! فلم نجد آية في القرآن مثلاً تقول:"يا أيها الذين آمنوا كونوا اسميين ولا تكونوا واقعيين إن كنتم تعقلون"، ولم نجد حديثًا نبويًا يقول: "من كان واقعيًا وليس اسميًا فليس منا"!

كل ما عند المرزوقي في اسمية الحنيفية المحدثة هو أدلة عقلية جدلية متناقضة ما أسهل قلبها على رأسه كما سيأتي مرارًا في غضون هذا البحث، وجزء من آية كريمة هي على خلاف قوله تمامًا! مع أنه ينص كثيرًا على النهي عن تأويل ظواهر النصوص!

أما الآية فهي قوله تعالى:{ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء}، وقد بيّنّا فهاهة منطقه، وضعف فهمه لهذه الآية مع ما يرافق ذلك من سوء استدلال.

والمقصود هنا أن المرزوقي يصادر على المطلوب في جعل الحنيفية المحدثة اسمية! ولا يستطيع إقامة أي دليل على هذا الزعم سوى ما هو من جنس تلك الهرطقات المتناقضة التي طرحنا في بحثنا هذا جزءًا منها.

الوقفة الثانية: الحنيفية المحدثة في مدوّنتها القرآنية لم تتخلص من آثار الأفلاطونية المحدَثة، وسببت أزمة فكرية واغترابًا لاحتوائها على بعض مقولاتها، ولعدم تمييزها بين الإسلام كرسالة خاتمة والإسلام كجوهر عام للأديان السماوية:

قدّمنا سابقًا جعل المرزوقي للنبي الأكرم محمد صلى الله عليه وسلم في كفة مقابلة لأفلوطين، وقدّمنا كلامه في جعل النبي الكريم إنما هدفه ومآل مشروعه (الفلسفي) جعلَ الدين فلسفة، بختم الوحي فقتْلِه، كما أن هدف أفلوطين ومآل مشروعه (الفلسفي) هو جعل الفلسفة دينًا، بختم العلم فقتْلِه، فمحمد فيلسوف في صورة نبي، وأفلوطين نبي في صورة فيلسوف، ولهذا كان ما جاء به محمّد بن عبد المطلب في مدوّنته ثورةً على الأفلاطونية المحدثة وعلى الكلي الواقعي!

وكان محمّدٌ . صلى الله عليه وسلم . (اسمانيًّا) كما كان أفلوطين واقعيًّا.

وبإعلان الفيلسوف العربي الاسماني محمد بن عبد الله (الذي يلبس ثوب النبي) فلسفته بدأ الصراع مع الأفلاطونية المحدثة، والتأثير والتأثر بين كليهما، ولهذا نجد في الحنيفية المحدَثة مظاهر لهذا التأثُّر والصراع، "**بل إن الأفلاطونية المحدَثة بمسألتها الرئيسية (الواحد والكثير) وبنمط تفكيرها الأفلوطيني (الكلمة الفائضة)، والتوراتية المحدثة بمسألتها الرئيسية (الذات والصفات) وبنمط تفكيرها (الكلمة الخالقة) توجدان في مدوّنة الإسلام الأصلية**: أعني القرآن، وجودًا ملازمًا لجلّ الآيات الربوبية والميتافيزيقية، فضلاً عن وجودهما الجغرافي في الإمبراطورية الإسلامية، والتاريخي في ثقافات شعوبها، وهي جميعًا من الأمور المساعدة على تحوّل الرد إلى اغتراب عند تكوّن أنساق الفكر العربي الأولى[343]".

وهكذا فالمدوّنة الأساسية للحنيفية المحدَثة لم تتخلص من آثار الصراع مع الأفلاطونية المحدَثة فاحتوت على بعض مقولاتها الميتافيزيقية ولا سيّما القضية الأساسية (الواحد والكثير) الأفلوطينية، مما أدّى إلى اغتراب العقل العربي في مرحلة تكوّنه الأولى!

وحين نريد أن نعرف: ما هو الواحد الأفلوطيني هذا الذي يتكلم عنه المرزوقي؟ نجد أن المرزوقي لا يتركنا نتحيّر فيوضح لنا أن هذا الواحد الأفلوطيني هو الواحد الجامد المعطّل عن الصفات[344]!

والزعم بأن النص احتوى على هذا الواحد الأفلوطيني مما أدّى إلى تلك الأزمة وذلك الاغتراب، يوحي ببشرية المدوّنة القرآنية وينفي عنها المصدر الإلهي.

وليس هذا بغريب على المرزوقي، فها هو ذا يصرّح بوضوح، فيقول:"ليس للصفة (فكر إسلامي) نفس المعنى المقصود في فكر يوناني، أو فكر ألماني، فهي تتضمن حكمًا تقييميًا يعني ما يلي:

ليس هذا الفكر إلا فكرًا دينيًا لم يبلغ بعد نقاوة الفكر الفلسفي، **لكأن دين ثقافة ما ليس ثمرة فكرها ووجودها**، لكأن الفكر تحرر في يوم من الأيّام من الأفق العقائدي الشامل، أكان هذا الأفق دينيًا صرفًا، أو خرافيًا أو سياسيًا أو اجتماعيًا[345]".

---

[343]) تجليات الفلسفة 137

[344]) حرية الضمير والمعتقد 26

[345]) نقد الميتافيزيقا 27

وهكذا فالفكر الديني لم يبلغ بعد (نقاوة) الفكر الفلسفي! لم يصل إلى ذلك الصفاء وذلك النقاء الفلسفي، فلم يزل مختلطًا مشوّشًا، ذاك أن الدين في أي ثقافة ليس إلا ثمرة فكرها ووجودها!

فتأمل قوله:"لكأن دين ثقافة ما ليس ثمرة فكرها ووجودها"!

مما يوحي أيضًا ببشرية الدين!

وبالعودة إلى الأزمات التي يسببها النص القرآني، نجد أن هناك أزمة أخرى، يعبّر عنها المرزوقي بقوله:"فالكلام اليهودي المسيحي المتقدم على الإسلام أفسد الوحي (الدين المنزل) والعقل (الفلسفة غير الجحودية أو الدين الطبيعي)، والفلسفة الهلنستية المتأثرة به؛ حالا دون كل فهم للرسالة الخاتمة لكونها بحكم هذه المحاكاة عوملت وكأنها مثل الرسالات الأخرى وليست رسالة خاتمة.

وقد تكون الرسالةُ نفسها قد تضمّنت ما ساعد على مثل هذا الولوج في الطرق المسدودة؛ فالقرآن في دحضه للتحريفات التي شابت شكليْ الوصول إلى الحقيقة قبل توحدهما في الإسلام، أعني الشكل الطبيعي والشكل التنزيلي، أبرز تحريف الشكل الثاني بما هو خروج عن وحدة الشكلين (يولد الإنسان على الفطرة . أي الإسلام . وأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجسانه)، كما أكّد وحْدَة الرسالات غير المحرّفة، ولم يهتم كثيرًا بالتركيز على الفرق بين الإسلام بما هو الرسالة الخاتمة والإسلام بما هو جوهر الخطاب الإلهي في الرسالات السابقة[346]".

وهكذا فالنص القرآني قد (قصّر) ولم (يهتمّ) ببيان الفرق بين الإسلام بما هو الرسالة الخاتمة، وبين الإسلام بالمعنى العام بما هو جوهر الرسالات السابقة.

وهذا التقصير القرآني في بيان هذا الفرق المهمّ، ساعد على الولوج في الطرق المسدودة في المعرفة والإدراك وخلق أزمة فكرية وفلسفية لها ثمارها المرة وساعد على ذلك!.

ومن هنا فإن قوله تعالى:{اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا} هو قولٌ لا يعبّر عن حقيقة الأمر أي أنه قول لا معنى له!.

---

[346]) شروط نهضة العرب والمسلمين 14

الوقفة الثالثة: قراءة المرزوقي للفلسفة العربية .. الفارابي نموذجًا:

تكلمت من قبل عن التوظيف الأيديولوجي في قراءة المرزوقي بتجلياتها الثلاث: الانتقائية، وليّ أعناق النص وتفسيره بحسب الهوى، ثم عدم بذل مجهود استقرائي لأخذ صورة متكاملة بل عدم الرغبة في هذا.

هذا ما فعله المرزوقي مع ابن تيمية، ومع الرازي، ومع ابن سينا، ومع الفارابي، ومع الغزالي، ومع سواهم كالمعتزلة لاسيّما أتباع أبي هاشم الجبائي الذين يسميهم (البهمشية) فلم يفهم الأحوال على مذهبهم وجعلهم قائلين بواقعية الكليات، ولهذا من أراد أن يقرأ للمرزوقي آراءه حول الفلاسفة والمتكلمين فليتنبه إلى هذا، وليكن أصلاً يعنى به ويضعه بين عينيه.

ولقد بينّا للقارئ الكريم أمثلة عن مزاعم المرزوقي على ابن تيمية، وكيف أنه ترك المنهج ويمّم شطر بعض الإشارات الخاطفة والاستطرادية ليجعلها هي منهج ابن تيمية، وليسقط عليها ما يريده هو من المعاني.

وأسلفت أني قادر وبثقة تامة أن أعمد إلى إشارات المرزوقي الخاطفة والاستطرادية فأجعله واقعيًا، بل إني قادر أن أصوغ . وبنفس طريقة المرزوقي . كتبًا لا كتابًا واحدًا لكل عالم من علماء المسلمين فأجعله اسميًا إن شئت، أو واقعيًا إن شئت! وكذلك الحال في طوائف المسلمين، وما الأمر بعزيز ولا هو بصعب ما دمت تتبع طريقة المرزوقي (الموضوعية النزيهة)!

لقد هاجم شيخ الإسلام ابن تيمية الفارابي بل كفّره، ولكنه لم يكفّره لأنه يقول بواقعية الكلي من حيث هي! ولم يصرّح ابن تيمية بهذا، بل كفّره لاعتقاداته في الألوهية والمعاد والنبوة وقدم شيء من العالم معيّنًا، لا بواقعية الكلي، لأنه قد يقع في واقعية الكلي من يؤمن بالله معيّنًا فردًا لا كليًا، وبالمعاد على وفق ظواهر النصوص، وبالنبوة على ما يقول به عموم أهل الإسلام، **فلا ارتباط بين القول بواقعية الكلي وتلك الأقوال ضرورة، فالقول بواقعية الكلي لا يعني أن الله كلي بالضرورة! فقد أقول بواقعية الكلي وأنا معتقد كل الاعتقاد أن الله جزئي معيّن لا كليّ.**

والحاصل أن سبب تكفير ابن تيمية للفارابي لم يكن واقعية الكلي بما هي واقعية الكلي، ولا سبب تكفيره لغيره أو هجومه على غيره هو واقعية الكلي بما هي واقعية الكلي بل لمقولات معيّنة، هي عنده بدعة أو فسق أو كفر، حتى لو كان قائلها اسميًّا، بل لو أن ابن تيمية بعث من جديد

واستمع إلى كلام المرزوقي لبدّعه في مواطن، بل لكفّره في مواطن أخرى، لا لأنه اسمي أو واقعي، بل لكونه يقول ببدعي أو كفريّ.

لكن على المستوى الفلسفي، وبالتحديد منزلة الكلي، **فابن تيمية يرحمه الله يلاحظ تناقضًا لدى الفارابي وغيره من الفلاسفة، فهم عند تعريف الكليّ يعدونه من جنس الألفاظ والأسماء، ولكنهم يقعون في التناقض عندما يقررون أن بعض تلك الكليات جواهر متحققة في الخارج، وهذا إنصاف من ابن تيمية يرحمه الله**، فهو لم يقل إنهم واقعيون، ولم يقل كذلك إنهم اسميون، بل وصفهم وصفًا دقيقًا بالتناقض، بعكس ما فعله المرزوقي؛ فإنه جعلهم جميعًا واقعيين دون أن ينصفهم كما فعل شيخ الإسلام، **أي أن المرزوقي قرأهم قراءة انتقائية عوراء توظيفية ذرائعية مؤدلجة، مما يبعد عن قراءته الموضوعية والنزاهة المعرفية، وهنا يظهر لنا جانب من عظمة ابن تيمية وإنصافه.**

ولنترك ابن تيمية بنفسه يتكلم عن الفارابي ويخبرنا كيف يقرؤه . لاسيّما في الجانب موضع البحث وهو منزلة الكلي . ثم نقارن فهم ابن تيمية وتعاطيه مع الفارابي، بفهم المرزوقي وتعاطيه مع الفارابي.

كيف قرأ ابن تيمية الفارابي؟

1. شرط الممكن أن يكون معدومًا

إن الممكن هو الذي يجوز أن يوجد كما يجوز ألا يترجح وجوده، وقد تنازع العقلاء في هذا الممكن: هل من شرطه أن يكون معدومًا حال إمكانه أو لا؟ وكان الفارابي ممن يقول بأن شرط الإمكان أن يكون الممكن معدومًا، وهذا يقتضي أمرين:

أن يكون الممكن في نفسه معدومًا.

وأن يكون معلومًا، وإلا فكيف يعلم القادر عليه أنه ممكن؟

وإذا ثبت هذا سقطت دعوى المرزوقي أن الفارابي يقول بشيئية المعدوم من خلال نص له أعرضه لك في حينه.

يقول ابن تيمية:"ولهذا تنازع الناس في الممكن: هل من شرطه أن يكون معدوماً؟ فالذي عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين كابن رشد وغيره حتى الفارابي معلمهم الثاني، فإن أرسطو معلمهم الأول.

وحتى ابن سينا وأتباعه وافقوا هؤلاء أيضاً لكن تناقضوا **وعليه جمهور نظار أهل الملل من المسلمين وغيرهم: أن من شرطه أن يكون معدوماً وأنه لا يعقل الإمكان فيما لم يكن معدوماً[347]"**

ويزيد هذا المعنى توكيدًا إثبات ابن تيمية أن:

2. الفارابي ينكر وجود مجرّدات مفارقة وإن كان يثبتها مقارنة للأعيان

يقول ابن تيمية:"فإنه من المعلوم أن المعقولات ما عقلها الإنسان، فهي معقولة العقل، وأظهرُ ذلك الكليات المجردة: كالإنسانية المطلقة، والحيوانية المطلقة، والجسم المطلق، والوجود المطلق، ونحو ذلك، فإن هذه من وجوده في العقل، وليس في الخارج شيء مطلق غير معين، بل لا يوجد إلا وهو معين مشخص، وهو المحسوس، وإنما يثبت العقليات المجردة في الخارج الغالطون من المتفلسفة كالفيثاغورية الذين يثبتون العدد المجرد، والأفلاطونية الذين يثبتون المثل الأفلاطونية، وهي الماهيات المجردة، والهيولى المجردة، والمدة المجردة، والخلاء المجرد.

وأما أرسطو وأصحابه كالفارابي وابن سينا فأبطلوا قول سلفهم في إثباتها مجردة عن الأعيان ولكن أثبتوها مقارنة للأعيان فجعلوا مع الأجسام المحسوسة جواهر معقولة كالمادة والصورة، وإذا حقق الأمر عليهم، لم يوجد في الخارج إلا الجسم وأعراضه، وأثبتوا في الخارج أيضاً الكليات مقارنة للأعيان، وإذا حقق الأمر عليهم لم يوجد في الخارج إلا الأعيان بصفاتها القائمة بها[348]".

3. الفارابي يعترف أن فائدة الحدود المنطقية من جنس فائدة الأسماء

[347]) درء التعارض مج 2: 114

[348]) درء التعارض مج 3: 87

إذا كان شرط الاسميّة أن تعتقد أن الكليّ ما هو إلا اسم ولفظ فقط؛ ومن ذلك الحدّ المنطقي فإن تعريف للماهية المكونة من القدر المشترك بين معيّناتها، فهو كليّ، فإذا قيل إن الحد هو من جنس الأسماء فمعنى هذا أن الكلي اسم، وهذا هو أساس الاسميّة، فهل كان الفارابي يقول بهذا؟

قال ابن تيمية:"فقد بيّن [أي الغزالي] أن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء، وأن ذلك كمن سمع اسمًا لا يعرف معناه فيذكر له اسم، فإن لم يتصوّره وإلا ذكر له الحد.

وهذا مما يعترف به حذّاقهم، حتى قال معلمهم الثاني أبو نصر الفارابي . وهو أعظم الفلاسفة كلامًا في المنطق وتفاريعه . من (برهانه): (ومعلوم أن الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المسمّى، وإنما يفيد التمييز بينه وبين غيره) .....[349]"

وإذن فالفارابي يعترف بأن الحدود من جنس الأسماء، وأنه لا تفيد بنفسها تصوير المسمّيات، وإنما قصاراها أنها تفيد التمييز بين المسمّى وبين غيره.

هكذا قرأ ابن تيمية الفارابي، وهكذا قدّمه في مسألتنا المبحوثة (منزلة الكليّ)، ولهذا يقول ابن تيمية في هذه المسألة **بأن المنطقيين والفلاسفة يدركون بأن "الكليات لا تكون إلا في الأذهان لا في الأعيان"** ثم يعلّق فيقول:"**فيوجد من كلامهم في مواضع ما يظهر به خطأ كلامهم في مواضع؛ فإن الله فطر عباده على الصحة والسلامة، وفساد الفطرة عارض، فقلّ من يوجد له كلام فاسد إلا وفي كلامه ما يبين فساد كلامه الأوّل ويظهر به تناقضه**[350]".

وهذا نص نفيس جدًا ورائع جدًا، إذ يعلمنا شيخ الإسلام رحمه الله كيف نقرأ، وكيف نزن الناس، وكيف نعدل معهم، وهذا من إنصافه وكمال عقله، بل إن له نصًا آخر أكثر نفاسة من هذا؛ إذ يقول:"**ومن أعظم التقصير نسبة الغلط إلى متكلم مع إمكان تصحيح كلامه على أحسن أساليب كلام الناس ثم يعتبر أحد الموضعين المتعارضين بالغلط دون الآخر**[351]".

---

[349]) الرد على المنطقيين ص 41

[350]) منهاج السنة 3: 131

[351]) مجموع الفتاوى 31:

وهكذا فالفارابي عند ابن تيمية متناقض يثبت أن الكلي في الأذهان لا في الأعيان وأنه مجرد لفظ وأنه من جنس الأسماء في مواضع، ثم يوافق أرسطو ويثبت الكليات محايثة للأعيان في مواضع أخرى.

فكيف يقرأ المرزوقي الفارابي؟

على الرغم من كون المرزوقي يقر بأن الفارابي موافق للمتكلمين باعتباره العقل عرضًا قائمًا بالعاقل، مما يعني أنه لا يرى العقل جوهرًا، إلا أن المرزوقي لم تسخ نفسه بوصف حال الفارابي على الوجه الأدق فيعده متناقضًا مثلاً، بل جعله واقعيًا معتمدًا على نص له يثبت فيه أن الله تعالى يخلق خلقه وفق صور يعلمها سبحانه قبل أن يخلق الخلق، وهو عين قول المسلمين جميعًا فالله تعالى يخلق ما علمه سلفًا، وهو سبحانه كما هو قول جميع المسلمين، يعلم الكليات والجزئيات قبل خلقها وهي مكتوبة عنده، فهل نقول عن المسلمين جميعًا إذن إنهم واقعيون وثنيون دهريون؟ بل نصوص القرآن تثبت أن الله يعلم الجزئيات كذلك، أما نص الفارابي الذي نقله المرزوقي فهو قوله:**"لمّا كان الله موجدًا هذا العالم بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صورُ ما يريد إيجاده في ذاته، جلّ الله من اشتباه، وأيضًا فإن ذاته لمّا كانت باقية لا يجوز عليها التبدّل والتغيّر، فما بحيّزه كذلك باقٍ غير داثر ولا متغيّر، ولو لم يكن للموجودات صورٌ وآثارٌ في ذات الموجد الحي المريد؛ فما الذي كان يوجده؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافًا وتنحسًا وعلى غير قصد [وهذا هو مذهب تقدم الإرادة على العلم وهو ما يقول به المرزوقي ناسبًا إياه إلى الغزالي!] ولا ينحو نحو غرض مقصود بإراداته؟ وهذا من أشنع الشناعات[352]"**.

ومن خلال هذا النص ولأن الفارابي يثبت غاية لخلق الله، وعلمًا بما يصنع سبحانه قبل أن يصنعه؛ يجعله المرزوقي واقعيًا أقرب للبهشمية (أتباع أبي هاشم الجبائي المعتزلي) من حيث يرى المرزوقي أن نظريته هذه تشبه نظرية الأحوال وشيئية المعدوم!

---

[352]) تجليات الفلسفة العربية 227

على أننا نقلنا عن ابن تيمية معنى شيئية المعدوم عند البهشمية وأنها لا تعني وجود شيء كليًا ولا جزئيًا وأن اعتباره شيئًا إنما هو من حيث كونه معلومًا لا أنه موجود في نفسه وأن ابن تيمية يوافق على هذا.

أما الأحوال عند المعتزلة فهي اعتبارات عقلية لا أكثر لأن نصوصهم قطعية في نفي كل قديم سوى الله تعالى، **وينفون قطعيًا وبلا جدال كل معنى قائم بالله** تعالى فالله واحد أحد وحدة حقيقية لا وحدة مجازية كما يقال: بيت واحد وفريق واحد والبيت مكوّن من حجرات، والفريق من أفراد، ويصرح المعتزلة قطعًا بأن الصفات هي أسماء وأقوال تطلق على الواحد سبحانه، وهي من البداهات بحيث يكون نقلها تطويلاً بلا داع.

فكيف يقولون . رغم تباهيهم بالتوحيد وتحقيقه على أتم ما يكون بوجود كليات قائمة بذاتها أو قائمة بالله؟ . وكيف وهم ينكرون تداخل الجواهر؟ وقيام جوهر بجوهر؟ إن فهم الأحوال بطريقة المرزوقي لا يعبّر البتة عن فكر المعتزلة، ويحتاج إلى بحث منفرد لتفصيله، فالأحوال عند المعتزلة ما هي إلا اعتبارات عقلية للشيء الواحد، فالله من حيث كونه فاعلاً بالاختيار يسمى قادرًا، ومن حيث كونه فاعلاً حكيمًا متقنًا يسمّى عالمًا، وهكذا، إنها اعتبارات عقلية للواحد، تتعدد هي، لكن الواحد هو الواحد سبحانه.

وإذن فقد تمسّك المرزوقي بنص الفارابي هذا وهو مجرد عبارات عن العلم الإلهي، مغفلاً نصوصه الأخرى التي يؤكد فيها أن الكلي اسم وأنه من جنس الألفاظ يدلنا على أن للمرزوقي هدفًا أيديولوجيًا.

بل إن قول الفارابي:" **فواجب أن يكون عنده صورُ ما يريد إيجاده في ذاته**"، هو إلى أن تكون تلك الصور صور للموجودات الجزئية أقرب إلى أن يكون مقصده هو الكليّات فقط.

ومن هذا النص للفارابي انطلق المرزوقي يحلل ويبني على طريقته ويقسره على المعنى الذي يريد ويعضده ببعض النصوص الأخرى يعاملها بالطريقة نفسها دون أن يأتي بنص واحد على النقيض من هذا، ليخلص إلى أن الفارابي إنما يقول بواقعية الكلي المثالي على طريقة البهشمية التي يتخيلها هو، سعيًا إلى التخلص من الواقعية المطلقة الأفلاطونية والأرسطية.

إن المرزوقي يرى أن نظرية الخلق من عدم باطلة إذا قلنا بعلم الله بما يخلقه قبل أن يخلقه وأن الله يعلم الأشياء قبل حصولها، ومن هنا يأتي بهذا النص للفاربي ويناقشه، أما نص الفارابي فهو قوله:"ولولا ما أنقذ الله أهل العقل والأذهان بهذين الحكيمين [أفلاطون وأرسطو] ومن سلك سبيلهما ممن وضّحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة، وأنه إيجاد الشيء لا عن شيء، والعالم مبدع من غير شيء، فمآله إلى غير شيء، فبما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبُهما مملوءةً منها، وخصوصًا ما لهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة، لكان الناس في حيرة ولبس[353]".

يناقش المرزوقي هذا الكلام معترضًا فيقول:"**فأي خلق من عدم هو هذا الخلق الذي تتقدم عليه الصور والآثار النماذج في الذات الإلهية؟**" ثم يقول:"أليست هذه الصور الماهيّات المتقدمة على الوجود والتي تحتاج إلى الذات الإلهية تقوم بها عدمًا إذا اعتبرت في ذاتها؟ لكونها ليس لها قبل الإيجاد إلا مجرّد إمكان أو عدم امتناع؟ فهل لها بعد هذا ما يميّزها عن شيئية المعدوم المستندة إلى نظرية الأحوال التي تكون عليها الذات الإلهية كما هي عن تلك (الصور – الذوات – الأشياء – المعدومة) كأقنوم حاوٍ لكل الذوات المعدومة قبل الإيجاد؟[354]".

ولو تأملنا كلام المرزوقي عن مسألة إمكان المعدومات وعلاقتها بشيئية المعدوم ناسبًا ذلك إلى البهشمية على اعتبار أنهم واقعيون مثاليون؛ لوجدنا أن هذا هو عين كلام ابن تيمية الذي يوافق عليه جماهير نظّار الملل من المسلمين وغيرهم! فهل كل أولئك يقولون بالأقانيم وما يستلزمه من تعدد الآلهة؟ وإذن فكل من يقول بعلم الله بالأشياء قبل حصولها فهو داخل في القائلين بشيئية المعدوم كما يفهمها المرزوقي وإذن فهو من أصحاب الأقانيم!

وعلى أساس شيئية المعدوم هذه يحشد المرزوقي كل قواه ليثبت أن الفارابي واقعي مثالي! ولهذا يأتي بنص يصرّح فيه الفارابي بشيئية المعدوم من حيث كونه معلومًا . لا أنه موجود في نفسه كبحر من زئبق مثلاً . يقول الفارابي:"والشيء قد يقال على كل ما له ماهيّة كيف ما كان، كان خارج النفس [الوجود العيني]، أو كان متصوَّرًا على أي جهة كان، منقسمة أو غير منقسمة، فإنا إذا قلنا: هذا الشيء، فإنا نعني به ما له ماهيّة ما، فإن الموجود إنما يقال على ما له ماهيّة

[353]) تجليات الفلسفة العربية 236

[354]) تجليات الفلسفة 236

خارج النفس [الوجود العيني]، ولا يقال على ماهيّة متصورة فقط [الوجود الذهني]، فبهذا يكون الشيء أعم من الوجود، وليس بشيء: يعني به ما ليس له ماهيّة أصلاً، لا خارج النفس ولا في النفس، وهذا المعنى هو الذي فهم بارمنيدس من غير الموجود، فقال: وكل ما هو غير موجود فليس بشيء، فإنه أخذ الموجود على أن يقال بتواطؤ، وأخذ غير الموجود على أنه يدل على ما لا ماهية له أصلاً، فأبطل بذلك كثرة الموجودات، وجعل الموجود واحدًا فقط، وأما هو فإنه أنتج من أول الأمر: فالموجود إذن واحد[355]".

أما كون الشيء يطلق على ما له ماهيّة ما سواء كانت موجودة عينيًا (خارج النفس) كمفهوم (الإنسان)، أو كانت غير موجودة خارج النفس ولكنها متصوّرة (في النفس) سواء أكانت ممكنة الحصول كمفهوم (بحر الزئبق)، أو حتى ممتنعة الحصول لذاتها كمفهوم (شريك الباري). فإن ابن تيمية نفسه يقول بها ويقرر أن التصورات أعم من الوجود، وأن كل معلوم فهو شيء وإن كان معدومًا في ذاته!.

وقد نقلنا نص ابن تيمية سابقًا حول هذا الموضوع حين تساءلنا: **هل ينفي ابن تيمية المثالية النسبية أو الواقعية النسبية؟ وهل يثبت أن الذات تبدع معلومها ومعمولها بإطلاق؟**

ولا داعي لإعادته هنا.

والحاصل أن المرزوقي ينطلق ممّا يراه مسلّمًا أن شيئية المعدوم تقتضي واقعية الكلي، ثم عمد إلى الفارابي وأسس دعاواه على هذا الوهم، وكان بمقدوره أن يأتي بنصوص أخرى غير هذه النصوص التي لا تفيد مطلوبه.

ثم يأتي المرزوقي أيضًا بنص ثالث ينتقيه يفهم من خلاله قول الفارابي بواقعية الكلي على طريقة البهشمية هي قوله عن المعرفة عند الحكيميْن . أفلاطون وأرسطو . بما هي تذكر:"وقد ظن أكثر الناس من هذه الأقاويل ظنونًا مجاوزة عن الحد، أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن؛ فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل وحرفوها عن سننها، وأحسنوا الظن بها أن أجروْها مجرى البراهين، ولم يعلموا أن أفلاطون إنما يحكي عن سقراط على سبيل من يروم تصحيحَ أمر خفيٍّ بعلامات ودلائل، والقياس بعلامات لا يكون برهانًا، وأما المدافعون لها فقد أفرطوا أيضًا في التشنيع

---

[355]) تجليات الفلسفة 243

وزعموا أن أرسطو مخالف له في الرأي، وأغفلوا قوله في أول كتاب البرهان حيث ابتدأ فقال: كل تعليم وكل تعلّم فإنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود، ثم قال بعد قليل: وقد يتعلم الإنسان بعض الأشياء، وقد كان علمه من قبل قديمًا، وبعض الأشياء يحصل من حيث تعلمها معًا: مثال ذلك جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية[356]".

فيستفيد المرزوقي من قول الفارابي:" ولم يعلموا أن أفلاطون إنما يحكي عن سقراط على سبيل من يروم تصحيحَ أمر خفيٍ بعلامات ودلائل، والقياس بعلامات لا يكون برهانًا"، ومن حكايته عن أرسطو أن " كل تعليم وكل تعلّم فإنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود".

يستفيد المرزوقي من هذا أن الفارابي لولا علمه بالفرق بين المعرفة الأفلاطونية (فرضية التذكّر)، وبين المعرفة الأرسطية (الموضوعات المسلّمة)، ومحاولته نفي القول بخلود النفس عن الأول (أفلاطون) يستفيد المرزوقي من استنتاجه هذا أن الفارابي يعلم **"أن التقدم الذي يتحدث عنه أفلاطون هو تقدم أنطولوجي"!**

ولعلنا حين نأتي بكلام الفارابي السابق على النص الذي اختاره المرزوقي يظهر لنا وجه المعنى فيه، يقول الفارابي:"ومن ذلك أيضًا [أي مما ظن الناس أن أرسطو يخالف أفلاطون فيه]: أن أرسطوطاليس قد أورد في كتاب البرهان شكًا أن الذي يطلب علمًا ما لا يخلو من أحد الوجهين: فإنه إما أن يطلب ما يجهله، أو ما يعلمه، فإن كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه أنه هو الذي كان يطلبه؟ وإن كان يطلب ما يعلمه فطلبه علمًا ثانيًا فضلٌ لا يحتاج إليه، ثم أحدث الكلام في ذلك إلى أن قال: إن الذي يطلب علم شيء من الأشياء؛ إنما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل، مثل أن المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس، والذي يطلب الخشبة هل هي مساوية أو غير مساوية، إنما يطلب ما لها [أي للخشبة] منهما [أي من المساواة وعدمها] على التحصيل، فإذا وجد أحدهما [أي المساواة أو عدمها] فكأنه يذكر ما كان موجودًا في نفسه، ثم إن كانت مساوية فبالمساواة، وإن كانت غير مساوية فبغير المساواة.

وأفلاطون بيّن في كتابه المعروف بـ (فادن) أن التعلّم تذكر، وأتى على ذلك بالحجج يحكيها عن سقراط، في مساءلاته ومجاوباته في أمر المساوي والمساواة، وأن المساواة هي التي تكون في

---

[356]) تجليات الفلسفة 247

النفس، وأن المساوي مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس بها الإنسان، تذكّر المساواة التي كانت في النفس، فعلم أن هذا المساوي إنما كان مساويًا بمساواة شبيهة بالتي في النفس، وكذلك سائر ما يتعلم؛ إنما يتذكر ما في النفس".

ثم قال:" وقد ظن أكثر الناس من هذه الأقاويل ظنونًا مجاوزة عن الحد ... إلخ".

وبالعودة إلى محاورة (فيدون) أو (فادن) بحسب تعبير الفارابي، من كتاب محاورات أفلاطون بترجمة الدكتور زكي نجيب محمود وجدت أن أفلاطون يتخذ سقراط قنطرة للحديث عن خلود الروح، وتأهلها لإدراك المطلقات بالتخلص من عوائق الجسد المقيّدة للمدارك الإنسانية، أي أن الروح لا سبيل إلى أن تعرف حقائق الأشياء وجواهرها بحلولها في الجسد المتعرض للآلام والشهوات وغيرها.

قال سقراط في هذه المحاورة:"ما دمنا في أجسادنا، وما دامت الروح ممتزجة بهذه الكتلة من الشر، فلن تبلغ شهوتنا حد الرضا، **وإنها لشهوة الحقيقة**، ذلك لأن الجسد مصدر لعناء متصل، علته هذه الحاجة إلى الطعام، وهو كذلك عرضة للمرض .... إلخ[357]".

ثم يقول سقراط:"فإن كانت الروح عاجزة عن تحصيل المعرفة وهي في رفقة الجسد؛ فالنتيجة كما يظهر أحد أمرين: إما أن تكون المعرفة على الإطلاق حقيقة بالتحصيل، وإما أن تحصيلها يكون بعد الموت إن كانت جديرة به؛ فعندئذ، وعندئذ فقط تنعزل الروح في نفسها، مستقلة عن الجسد، وأحسب أننا في هذه الحياة الحاضرة نسلك أخصر السبل إلى المعرفة، لو كنا نبذل نحو الجسد أقل مما يمكن بذله من عناية وشغف، فلا نصطبغ بصبغة الجسد، بل نظل أصفياء إلى الساعة التي يشاء فيها الله نفسه أن يحل وثاقنا، فإذا ما تطهرنا من أدران الجسد، وكنا أنقياء، وتجاذبنا مع سائر الأرواح النقية أطراف الحديث، تعرفنا أنفسنا في الأشعة الصافية التي تضيء في كل مكان، فلا ريب أن ذلك هو ضوء الحقيقة، فلن يؤذَن لشيء دنس أن يدنو مما هو طاهر، إنه لن يسمع محبي الفلسفة الحقيقية، يا سيمياس، إلا أن يفكروا في هذه الألفاظ وأشباهها، وأن يقولها بعض لبعض ...[358]".

[357]) محاورات أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، ص 172

[358]) محاورات أفلاطون 173

ثم تمضي المحاورة بإجابة سقراط على سؤال أحد الرفقاء (سيبيس) ممّن تشكك في خلود الروح مفترضًا تلاشيها كالهواء، ثم يجيبه سقراط محتجًا بأن المعرفة تذكّر مما يدل على وجود الروح قبل الجسد فعلاً[359].

لكن الاستنتاج الذي يريد المرزوقي إثباته هو أن الفارابي أراد أن يؤوّل تلك الرموز في حكاية سقراط حول الوجود الأنطولوجي السابق للروح، يريد أن يؤوّله الفارابي ليخطو خطوة إلى الأمام بحيث يكون هذا التأويل الفارابي للنص الأفلاطوني حكاية عن سقراط، بحيث ينقل منزلة الكلي من أن تكون بحيث تنفعل بها الذات الإلهية والذات الإنسانية، ولكن الفارابي توقف هنا ولم يتقدم تلك الخطوة (الاسميّة) المهمة بأن يثبت أن الذاتين تفعلان معلومهما، فوقف في المنزلة البهشمية للكلي، بإثبات هذه الصور القائمة بالذات الإلهية[360].

وهكذا فالفارابي إذن يقول بواقعية الكلي أصالة وأراد أن يتخلص من الواقعية المطلقة عبر هذا التأويل لأفلاطون، ولكنه بقي مراوحًا في مكانه ولم يستطع التجاوز.

وواضح مقدار التعسّف والتكلّف في فهم كلام الفارابي.

وبمقارنة كلام المرزوقي وطريقة قراءته، بكلام ابن تيمية وطريقة قراءته، يتضح لنا أن ابن تيمية يثبت أن الفارابي يقول نظريًا بأن الكلي اسم وأن الحدود من جنس الأسماء، ولكنه تناقض في مقولاته الفلسفية فأثبته واقعًا في الأعيان، بينما لم نجد هذا عند المرزوقي، وقصارى ما فعله المرزوقي أنه حاكم فلسفة الفارابي من جهة واحدة، وبعين عوراء، متجهًا اتجاهًا قهريًا تعسفيًا في محاولة التفسير والتأويل، فالفارابي واقعي أصالة، ولكن على طريقة البهشمية، هذا كل ما يهم المرزوقي، وبسببه ساق تلك النصوص وفهمها بطريقته هو، ولم يسق غيرها مما أوضحه ابن تيمية.

هذا التكلف والتعسّف إنما كان لكي يصوغ لنا المرزوقي افتراضه الهندسي الإقليدي في بناء هذه الصراعية المتطورة، لكي تتم له قصة هذا الصراع متدرجًا، حتى يبلغ الغاية في فكر ابن تيمية، وبهذا يكون ابن تيمية قد وصل غاية الاسمية الخالصة وحقق التحرر التام من الواقعية! والواقع

---

[359]) محاورات أفلاطون 187

[360]) تجليات الفلسفة 247 وما بعدها.

أن ابن تيمية ليس كذلك، وأنه على الرغم من قوله بأن الكلي في الأذهان لا في الأعيان مفارقًا ولا محايثًا، ولكنه يقول بالمطابقة، وبالطبائع وبإمكان معرفتها، وبالسببية الضرورية مما تنقض عليه الاسميّة الخالصة نقضًا، والواقع كذلك أن الفارابي يقول نظريًا باسمية الكلي ولكنه يتناقض في مقولاته الفلسفية، هذه هي الحكاية . ببساطة . وعلى هذا فقس في كل ذلك قراءات المرزوقي للفلاسفة، وفي كل ما توهمه المرزوقي صراعًا وقسّمه تقسيمًا هندسيًا تناظريًا، وصنع منه قصة أشبه بقصص الخيال العلمي، والأمر أبسط من ذلك، دع عنك التوظيف الأيديولوجي للتراث لينسجم مع أهداف المرزوقي.

والواقع أن الاسمية الخالصة النسبوية المسفسطة لم تتحقق في الفلسفة العربية، لا في المبتدأ عند الفارابي، ولا في المنتهى عند ابن تيمية، وليست الاسمية بالضرورة هي الحل كما ليست الواقعية بالضرورة هي المشكلة!.

خاتمة المطاف

وبعد، يقول أبو يعرب المرزوقي:"ومثلما أن تهمة إخوانجي أصبحت عند الحزب التنويري المزيّف ليست مجرد تهمة فكرية فحسب بل هي باتت وشاية تحرض الأنظمة الحاكمة على الخصوم لإزاحتهم؛ فإن تهمة الملحد تمثل عند الحزب الديني المزيّف وشاية تحرض الشعب على الخصوم لإزاحتهم، **أما من اجتمع عليه الحزبان فوجهت إليه التهمتان مثلي فحدث ولا حرج[361]**".

لا بد أن اجتماع النقيضين على المرزوقي أمر لافت للنظر! وأحسب أن هذا الكتاب يحل المشكلة، ويرفع أحد النقيضين؛ فإن أحدًا من الإخوان المسلمين أو السلفيين أو غيرهم من كافّة المنتسبين للحركات الإسلامية السنية أو الشيعية، بل حتى طوائف المسلمين الفِرقية التقليدية، بل حتى مدارسها الفقهية، لا تقول بما يقول به المرزوقي، ولا توافقه عليه.

[361]) النخب العربية وعطالة الإبداع 61

وهكذا تمّت تبرئة المرزوقي من تهمة (الإخوانجية)، وبقيت تهمة (الإلحاد)، وهي من شأن علام الغيوب المطلع على ما في الضمائر، هو حسيب المرزوقي ولا ندخل في نواياه كما يدخل هو، لئلا نكون حلوليين وثوقيين زاعمين الاطلاع على الغيب! وإن كانت شهادة المرزوقي كافية في هذا الباب!

لقد رحلنا في هذا الكتاب رحلة في واد من أودية الجن المسحورة! حيث في كل ناحية كهف، وفي كل بقعة وحشة، إنه فكر يهدم ولا يبني، يقوّض ولا ينشئ، يضل ولا يهدي، إنه فكر سفسطي انتهازي ذرائعي محض.

إن ما قرأته في هذا الكتاب غيض من فيض، وإلا فهناك دعاوى كثيرة للمرزوقي جديرة بأن تناقش وأن تنقد، فإن الأمر لا يقتصر على شيخ الإسلام فقط، كل ما قاله المرزوقي في الفلاسفة والمتكلمين يحتاج إلى نقد جذري.

لقد ظهر لنا في هذا الكتاب مقدار فهم المرزوقي للتراث، وتجلى لنا منهجه في الفهم، وتبيّن لنا ما يؤدي إليه كلامه من هدم للعقل والدين والقيم كلها.

ظهر لنا أن المرزوقي سوفسطائي . بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى .، متناقض، دوغمائي، وثوقي، مدّعٍ، يوظّف التراث توظيفًا أيديولوجيًا يلبسه لباسًا علميًا موضوعيًا ليلقى القبول عند الناس، ويتوارى خلف ابن تيمية ليسوّغ به أفكاره الهدّامة، مازجًا هذا كله بتعالٍ لا يتصف به العلماء الذين يعرفون حدود عقولهم، وتهجم واستبطان للنوايا، وإساءات بالغة إلى علماء المسلمين وأئمة المذاهب الفقهية المتبوعين، بل إلى التراث برمّته!

هذا، ولم نقل . بعد . كل ما لدينا، ولم نتتبع جاهدين كل فكرة جازف المرزوقي بإطلاقها، ولكن ربما يكفي ما قدّمناه للعاقل البصير.

حريٌّ بأولئك الذين اغترّوا بالمرزوقي أن يراجعوا حساباتهم . لا سيّما السلفيين منهم أو من بقي فيه شيء من سلفية . فإن المرزوقي لا يهدم السلفية فقط، بل يهدم العقل كله، بل الدين كله، ويحيله إلى كائن هلامي زئبقي ليس فيه شيء ولا يدعو إلى شيء.

ولولا ما استشعرته من الأمانة ولولا ما رأيته من إقبال غير واع من إخواننا وأحبابنا على كتابات هذا الرجل، ما كلفت نفسي كتابة حرف واحد لمناقشة أفكاره التي لا تؤدي إلا إلى السفسطة المحضة، وسقوط كل المراجع الممكنة عقلاً وكتابًا وسنّة.

وبعد، لقد قدّمت ما عندي، وللقارئ عقل!

والسلام!

المصادر والمراجع

أولاً: كتب ابن تيمية:

1. مجموع فتاوى شيخ الإسلام، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزّار وأنور الباز، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الوفاء، عام 1421 هـ، 36 جزءاً، 20 مجلدًا.

2. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق السيد محمد السيد، وسيد إبراهيم صادق، ط.د، القاهرة: دار الحديث، عام 1427هـ، 5 مجلدات.

3. منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد أيمن الشبراوي، ط.د، القاهرة: دار الحديث، عام 1425هـ، 4 مجلدات.

4. بيان تلبيس الجهمية، بتكميل وتصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى، مكتبة ابن تيمية: بدون مكان نشر، طبعة الحكومة في مكة، 1392هـ، مجلدان.

5. بيان تلبيس الجهمية، مجموعة محققين، الطبعة الأولى، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1426، 10 أجزاء.

5. النبوات، تحقيق أبو صهيب الرومي، وعصام فارس الحرستاني، الطبعة الأولى، بيروت: دار الرسالة، عام 1422 هـ

6. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق الدكتور ناصر العقل، الطبعة الثانية، الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع، عام 1419 هـ، جزءان.

7. الصفدية، تحقيق محمد حسن إسماعيل، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420.

8. الرد على المنطقيين، ط.د، لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1976م.

ثانيًا: كتب أبي يعرب المرزوقي:

1. تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، الطبعة الأولى، دمشق: دار الفكر، 1420 هـ.
2. إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، الطبعة الثالثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م.
3. المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون الفلسفي، ط.د، تونس: الدار العربية للكتاب، 2006م.
4. الجلي في التفسير، الطبعة الأولى، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2010م، 3 مجلدات.
5. إشكالية تجديد أصول الفقه، الدكتور أبو يعرب المرزوقي، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الطبعة الأولى، دمشق: دار الفكر، 2006م.
6. وحدة الفكرين الديني والفلسفي، الطبعة الأولى، دمشق: دار الفكر، 2001م.
7. شروط نهضة العرب والمسلمين، الطبعة الأولى، دمشق: دار الفكر، 2001م.
8. الاجتماع النظري الخلدوني، الطبعة الأولى، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2007م.
9. نقد الميتافيزيقا، الطبعة الأولى، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2007م.
10. الإبستمولوجيا البديل، الطبعة الأولى، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2007م.
11. الثورة القرآنية، الطبعة الأولى، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2008م.
12. شرعية الحكم في عصر العولمة، الطبعة الأولى، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2008م.
13. حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة، الطبعة الأولى، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2008م.
14. المقاومة محاولات في تحليل استراتيجيتها، الطبعة الأولى، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2008م.
15. فلسفة التاريخ الخلدونية، الطبعة الأولى، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2007م.

16. النخب العربية وعطالة الإبداع، الطبعة الأولى، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2007م.

ثالثًا: مراجع أخرى:

1. شرح عيون الحكمة، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، بيروت: دار الصادق للنشر، 1415هـ.
2. المطالب العالية، فخر الدين الرازي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ.
3. الجمع بين رأييْ الحكيمين، أبو نصر الفارابي، اعتنى به ألبير نصري نادر، الطبعة الثانية، بيروت: دار المشرق، ت. د.
4. محاورات أفلاطون، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود، ط.د, القاهرة: هيئة الكتاب، 2001م.
5. طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: سوسنه ديفلد، فيسبادن: فرانزيشتاينر، 1961م.
6. تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي، تحقيق عبد الكريم عثمان، بيروت: دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 1966م.

الفهرس

القاعدة الثالثة: لا وجود لدليل قطعي لا في الدين ولا في العلم ولا في غيرهما، ولا يمكن البرهان على العقائد، والإيمان بالدين والمطلق مجرد دوغما وتسليم لا أكثر	
لفتتان طريفتان: اللفتة الأولى: فتوى ابن تيمية في المرازقة	
اللفتة الثانية: حال المرزوقي بالنسبة للمتكلمين	
نماذج من تأويلات المرزوقي	
تأويله الاستواء على العرش بتمام الملك وبلوغ الأمر غايته	
عمر نوح عمر الإنسانية، وسفينة نوح هي الشريعة، ونوح نفسه هو رمز للوحي!	
البقرة الصفراء هي الدنيا!	
ناقة صالح هي الشريعة!	
تأويله الباطني للتاريخ	
القاعدة الرابعة: عقل كل إنسان نسبي بالطبع	
الفصل الثالث **اسمية ابن تيمية بعيون المرزوقي**	
ملامح قراءة المرزوقي لابن تيمية	
الملمح الأول: النظرة الإعجازية لفلسفة ابن تيمية على طريقة نظرية الإعجاز العلمي للقرآن	
الملمح الثاني: الإسقاط، إسقاط مشروع المرزوقي على مشروع ابن تيمية، ومقصده على مقصده، بما هو أشبه بنظرية تناسخ الأرواح	

الملمح الثالث: عدم تفريق المرزوقي بين مقام التقرير ومقام الدحض والرد والدفاع	
الملمح الرابع: التوظيف الأيديولوجي لتراث ابن تيمية، عن طريق: الانتقاء، وعدم الاستقراء، ولي أعناق النصوص	
مناقشة ادعاءات المرزوقي على ابن تيمية	
مقدمات لا بد منها	
المقدمة الأولى: الاسمية قد تقول بالعام اللفظي الذي يتناول الأشياء كمشترك لفظي، ولا ينطبق على جميع ماصدقاته	
المقدمة الثانية: الواقعية المثالية هي واقعية إضافية نسبية . فضلاً عن الواقعية المطلقة . ويستحيل أن تكون اسمية	
المقدمة الثالثة: الاسمية تقتضي إبداع الذات لمعلومها ومعمولها معًا بحيث يكون المعلوم تابعًا للعلم وليس العكس.	
المقدمة الرابعة: السببية تستند إلى نظرية الطبائع وهي نتيجة القول بالكلي الواقعي المحايث (=الكلي الطبيعي) فهي منافية للمنزلة الاسمية.	
مناقشة ادعاءات المرزوقي بشكل تفصيلي	
أولاً: هل ينفي ابن تيمية المطابقة؟	
النص الأول لابن تيمية: كل ما ثبت للكلي فهو ثابت لمعيّناته	
النص الثاني: مطابقة الذهني للعيني معيار الحق صدقًا وكذبًا	
النص الثالث: بالإمكان معرفة القضية الحق، وإن كان يخفى الحق على بعض الناس	
النص الرابع: العقل مرآة للواقع، والمطابقة مسألة ضرورية يدركها كل عاقل من نفسه	
النص الخامس: الخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، والمعنى يطابق الموجود	

الخارجي.	
النص السادس: العلم مطابق للمعلوم	
النص السابع: مطابقة العمل للعلم	
النص الثامن: العلم نوعان: علم فعلي مؤثر في وجود المعلوم وعلم انفعالي تابع للمعلوم وكلاهما مطابق يقتضي العلم بالماهيات قبل الفعل أو بعده لكلا الذاتين الإلهية الإنسانية.	
ثانيًا، وثالثًا **هل ينفي ابن تيمية المثالية النسبية أو الواقعية النسبية؟ وهل يثبت أن الذات تبدع معلومها ومعمولها بإطلاق؟**	
النص الأول: المعلوم . وإن كان معدومًا في الخارج . فهو شيء في علم الله وإن لم يتحقق وجودًا	
النص الثاني: الله يعلم الأشياء قبل كونها، ومنكر هذا كافر!	
النص الثالث: الله خلق الحقائق الموجودة خارجًا، وعلم الماهيات الموجودة ذهنًا	
النص الرابع: الحقائق لها ثلاث اعتبارات: العموم والخصوص والإطلاق	
رابعًا **هل كان ابن تيمية ينفي الضرورة السببية؟ وينفي الطبائع؟ وينكر الكلي الطبيعي والمعاني المتواطئة؟**	
النص الأول: الأسباب مؤثرة خلقها الله مؤثرة، فهي لا تفعل وحدها، بل الله تعالى يفعل بها لا عندها كما يقول الأشاعرة	
النص الثاني: من أنكروا السببية والقوى والطبائع أضحكوا الناس على عقولهم وقدحوا في العقل والدين	

النص الثالث: طائفة من أهل الكلام نفوا التعليل في أفعال الله وألغوا الحكمة وخالفوا أئمة الدين وجمهور المسلمين من السلف والخلف.	
نصوص على أن: الكلي الطبيعي يوجد في الأذهان كليًّا ويوجد في الأعيان خاصًا وعلى إثبات التواطؤ المعنوي منطبقًا على الماصدقات في الخارج	
دعاوى مرزوقية أخرى ومناقشتها	
دعوى مقاومة ابن تيمية للسلطة الرمزية	
دعوى تأكيد ابن تيمية على فاعلية الذات الإنسانية	
دعوى نقد ابن تيمية الجذري لنظرية الكلي الواقعي، وأن نقده هو غاية ما وصل إليه الفكر العربي	
نموذج آخر مختصر عن كيفية قراءة المرزوقي	
أولاً: الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة: الصراع والتفاعل	
الوقفة الأولى: دعوى اسمية الحنيفية المحدثة	
الوقفة الثانية: الحنيفية المحدثة في مدوّنتها القرآنية لم تتخلص من آثار الأفلاطونية المحدَثة، وسببت أزمة فكرية واغترابًا	
الوقفة الثالثة: قراءة المرزوقي للفلسفة العربية .. الفارابي نموذجًا	
كيف قرأ ابن تيمية الفارابي؟	
كيف قرأ المرزوقي الفارابي؟	
خاتمة المطاف	